

علم الاجتماع والفلسفة

١٩٧١



علم الاجتماع والفلسفة

اهداءات ١٩٩٨

المكتبة العامة

جامعة الإسكندرية

علم الاجتماع والفلسفة

دكتور
قباري محمد اسماعيل
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

طبعة أولى

١٩٧١

المجلة المصرية العامة للتأليف والنشر

اللَّهُمَّ

اے موتے کہنے اُترنا اُن سے کہو نا اے جہانگیرے فیے
 ہنہ اِندُلیم ، اِندُلیم اُسرا اِندُلیم ، فغا را سو کا عالم
 الفنا و ، کیے یخمد عالم الفنا و ...

اے اِندُلیم و اِندُلیم

تقدير

الحمد لله الذى برؤيته نستعين ، وإلى
أحدثه نتجه ونبتنى. الوسيلة فهو العلى القدير ،
الذى منه وجلت القلوب ، وله عنت الوجوه ،
ربنا لا ترغ قلوبنا . بعد إذ هديتنا وهب لنا
من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب
. وبعد

عاجت فى هذا الكتاب موضوعها جديداً كل الجدة ، وأعنى به دراسة
الفلسفة من زاوية علم الاجتماع . حيث نشاهد هاهنا كيف تلتحم دراسات علم
الاجتماع بمبادئ الفلسفة ، وحيث يرى أيضا كيف تداخلت السوسيولوجيا
وتغلغلّت وامتزجت فى صلب الدراسات الفلسفية ، حيث خلق علم الاجتماع
بمبدأ فى آفاق الميتافيزيقا .

ولعل القارئ المثقف — يريد أن يعرف شيئاً عن مغزى هذا الكتاب وفصحاء ، ولعلنى أيضاً أريد أن أقدم لجمهور المثقفين في مصر والعالم العربي ، ما يشفى الغليل ، وأن أضيف إلى المكتبة العربية ما يزيد بها دراماً ثراء على ثراء .

* * *

في الواقع ليس المقصود بهذا الكتاب أن يكون مجرد مرد لمذاهب الفلسفة بمعناها التقليدي المألوف ، وإنما هو دراسة سوسيولوجية لمسائل الميتافيزيقا . والكتاب بأجزائه الثلاثة عن « المنطق » و « نظرية المعرفة » و « الأخلاق والدين » إنما يعالج مسائل الفلسفة في ضوء علم الاجتماع ، ويتناول دراسة وتحليل مشكلات الفلسفة من وجهة النظر السوسيولوجية .

فلقد تعددت مساهمات علم الاجتماع في مسائل الفلسفة . فله صولاته في ميدان المنطق ، وجولاته في ميدان المعرفة ، كما تعمق وغاص في منابع الأخلاق والدين . تلك المساهمات المتعددة ، اقتحم علم الاجتماع معاقل الميتافيزيقا ، وطرق الفلسفة ، من أوسع أبوابها ، بقصد انتزاعها وتجريد مسائلها من أصولها العقلية والميتافيزيقية . بالكشف عن مصادر اجتماعية تبيط اللثام عن أصول تلك المسائل من وجهة النظر الاجتماعية . حتى تتاح الفرصة لعلم الاجتماع في ابتلاع الميتافيزيقا ؛ وينفتح له السبيل ، كي يحل في نهاية المطاف بديلاً عن الفلسفة . وفي هذا الصدد يقول « أميل برييه Emile Brehier » في كتابه « تاريخ الفلسفة » :

- د لقد وجد علم الاجتماع الدوركيى ،
- د أنه يتعين عليه أن يضع ويقدم حلولاً ،
- د لمائل من صميم اختصاص الفلسفة .
- د وما يهتنا في هذا الصدد هو هذا التحويل ،
- د للمشكلات الفلسفية إلى مشكلات اجتماعية (١)

ويتضح لنا من تلك الكلمات التي ساقها « المؤرخ الفيلسوف » إميل برييه أن مدرسة دوركايم الاجتماعية ، قد قامت بمحاولة فلسفية كبرى ، ووقفت من مسائل الفلسفة موقفاً إيجابياً ، بتقديم الحلول الاجتماعية .

ولقد حاولت به - هذا الكتاب أن أحدد موقف علم الاجتماع من مختلف ميادين الفلسفة . وكيف أدلى بدله في مقولات المعرفة ، وقوانين المنطق ، ومسلمات الأخلاق وقضايا الدين ، من زاوية أبعاد الفكر السوسيولوجي .

ولكن هل ثبت علم الاجتماع أقدامه ؟ وهل أكد ذاته كي يحل بديلاً عن الفلسفة ؟ وهل قدم لمشكلات الميتافيزيقا حلولاً نهائية لا تقبل المناقشة ؟

في الرد على تلك الأسئلة ، رأينا أن المنهج القويم هو أن نلتزم بمناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في ضوء مناقشات الفلاسفة . ولذلك فإن المنهج الذي اتبعناه ليس تاريخياً بمعنى من معاني هذه الكلمة ، لأننا لم نتبع الاجتماعيين كما ظهروا على مسرح تاريخ علم الاجتماع ، فندرس موقف كل واحد منهم من الفلسفة كما تناوّلها . وإنما رأينا أن نتبّع منهج إثارة الموضوعات كما

1 - Brehier, Emile., L'histoire de la Philosophie., Paris, 1932.
P. 1129,

وربما الفلسفة .

ولعل هذا هو السبب الحقيقي الذى فرض علينا أن نجتمع مسائل المنطق على حدة ، ثم مسائل المعرفة ، ثم مسائل الأخلاق والدين . وفى كل مجموعة من هذه المسائل رأينا أن تتبع المنهج التاريخى الذى فى ضوئه ترى ترتيب ظهور النظريات الاجتماعية فى مختلف المسائل كما جرت على مسرح تاريخ هذا العلم .

ثم ان المنهج الذى اتبعناه هو يقضى فى نفس الوقت ، بمعنى أننا فى كل مسألة من مسائل الفلسفة التى تعرض لها علم الاجتماع ، إنما بين وجهة نظر الاجتماعيين ونقدم بعضهم بعضا ، وموقف الفلاسفة من هذه المسائل ، ومدفهم منها ، وسلولهم لها ، حتى بعد ظهور علم الاجتماع .

وبالإضافة إلى ذلك — اتبعت الطريقة التحليلية والتركيبية فى آن واحد ، فكنت فى كل مجموعة من هذه المسائل — أتمرض إلى تفاصيلها عللا ومناقضا وهذا ما قصدته بالمنهج التحليل . كما اننى لم أغفل تلك الوحدة التى تؤلف بين كل مجموعة من هذه المسائل ، بحيث تبدو المسائل المتفرقة متجمعة فى مسائل كبرى تميزها الفلسفة — كالمنطق والمعرفة والأخلاق والدين ، وهذا ما قصدته بالمنهج التركيبى .

فهنالك وحدة تربط بين أطراف مسائل الباب الأول من هذا الكتاب ، وتلك هى الوحدة التى تتعلق بمسائل ومشكلات والمنطق ، حيث تناوأت مختلف مشكلات هذا العلم ، كما أثارها الإجماعيون .

فلقد تناول د أوجست كومت Auguste Comte ، مسأله المنهج ، ودرس مناهج الفكر الإنسانى حين تتعاقب على مر التاريخ ، وبذلك المحاوله ربط كومت

بين المنطق وعلم الاجتماع ، وجعل من المنهج تاريخاً للفكر الإنساني ، حيث يمر العقل « بحالات » États ، أو « فلسفات » Philosophies ، أو « مناهج » Méthodes ، بدأت بالإلهوت ثم الميتافيزيقا وانتهت إلى العلم الوضعي .

كما أثار لبني بريل Lévy-Bruhl مشكلة « قوانين الفكر » ، وسأول أن يشرح العقل البدائي قانوناً يصدق على كل مظاهره ، ويفسر أحواله الغريبة ، فجاء بقانون المشاركة Loi de Participation ، على اعتبار أنه القانون للمعين العقلية البدائية ، والذي يفسر أحكامها وتصوراتها ، ويكشف عن طبيعة أقيستها ومما يربها المنطقية :

وإذا كان « لبني بريل » قد اشغل بمشكلة « قوانين الفكر » ، فقد التفت « هوبير وموس » Hubert Et Maus ، إلى مسألة « التصورات والقضايا والأحكام » ، وتفسير تلك المسألة من وجهة النظر الاجتماعية ، وفي ضوء نظرية عامة للتصورات السحرية représentations magiques .

ولذلك هالج « هوبير وموس » قضايا المنطق من زاوية السحر ، ودرساً قضايا السحر في ضوء المنطق ، وبالالتفات على وجه الخصوص إلى فكرة « المانا Mana » ، ومدى إرتباطاتها بمختلف التصورات البدائية ، وتدخلها في تشكيل منطق الفكر البدائي .

ولم يقتصر علم الاجتماع على مساهمته في ميدان المنطق وإنما تطرق إلى ميدان المعرفة والمقولات Categories . وفي الواقع - إن دراسة المسألة الإستمولوجية من وجهة النظر السوسيولوجية ، تعد من الدراسات الأساسية التي اشغل بها فرع من فروع علم الاجتماع ، يطلق عليه علماء الاجتماع الألمان اسم « علم اجتماع المعرفة » Wissenssociologie .

ويفضل دراسات هذا العلم الجديد ، لفتح علم الاجتماع ميدانا رحبا ،
لا يتصل بعلم الاجتماع ذاته ، وإنما يتلق بما اجتازه من ميادين جديدة تتصل بما
د بعد علم الاجتماع ، أو د فيها وراء علم الاجتماع Meta-Sociology .

وإستنادا إلى هذا الفهم ، تعالج د ميتافيزيقا علم الاجتماع « - التي تتمثل في
سوسيولوجية المعرفة - مسألة موضوعية المعرفة ، على إعتبار أن د العوامل
الاجتماعية Social Factors ، إنما يكون لها أثرها الكبير في اكتساب المعرفة
ونشأة العلوم . وعلى هذا الأساس ، لقد أضاف علم الاجتماع إلى المعرفة عنصرا
طالما أغفلته الفلاسفة وهو أثر المجتمع وبنيته في صدور المعرفة ونشأة المقولات ،
على حين وقف الفلاسفة عند حدود المعرفة الفردية وحدها . ولذلك سأحاول في
في الباب الثاني من هذا الكتاب أن أستعرض مساهمة علم الاجتماع في ميدان
د الاستمولوجيا ، وذلك بالتركيز على إبراز د البعد الإجتماعي ، الكامن في
عقل الإنسان الفرد وموقفه من العالم .

ولم يقف علم الاجتماع عند حدود المنطق والمعرفة ، وإنما وجدناه يتمدى
تلك الحدود ، كي تعمق وينفوس في منابع د الأخلاق والدين . فلقد أثار علماء
الاجتماع مسألة د الواجب والإلزام ، فتناول د دور كايم ، فكرة د الإرادة ،
Volonté ، وعالج مشكلة د القيم والأحكام التقويمية ، Jugement de Valeur ،
كما طرق د لين بريل ، فكرة المعايير normatif والنسبي Relatif في الأخلاق
وناقش د مشكلة الضمير ، La Conscience ، وغاية السلوك الخلقى .

وذهب د البير بايه Albert Bayer ، بالوضعية والنسبية في الأخلاق ، إلى
الحدد الذي يسطع فيه مذهبا عليا لدراسة الظواهر الخلقية على أنها واقع معطى ،

لا يصبح إغفاله . وكانت هذه المعطيات *donnés* الأخلاقية هي نقطة البدء التي
إنطلق منها الإجتاعيون . فتحولت الأخلاق من مجال « الواجب » و « المطلق »
إلى مجال « الحادث » ، والنسبي » .

ولقد اصطدمت مدرسة دور كايم أيضا ، بصميم المشكلة الدينية ، وافتحمت
معاقل عريقة في الفلسفة ، حين طرقت أبواب « الأنطولوجيا *ontologie* »
و « الكوزمولوجيا *Cosmologie* » . تلك الأبواب الفلسفية الكبرى ، التي تربط
بميتافيزيقا الدين وفلسفة الوجود . وكلها مباحث في الوجود المطلق ، تتناول وجود
الإنسان ، وتعالج فكرة الآلهية وأصل العالم ومصيره .

ولذلك حاول علم الاجتماع أن يسهم في تلك المسائل بسهم وافر ، فكتب
الاجتماعيون وأطنبوا في تفسير طبيعة الدين ووظيفته وقيمه الإجتاعية ، بدراسة
الطقوس والشعائر الدينية ، وسائر المظاهر الفلكلورية ، التي تجعل من الدين ظاهرة
إجتاعية أو ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم في عالم المجتمعات ، وفي دنيا الثقافات .

ولقد كانت النزعة التوتمية *Totemism* ، هي المفتاح الإجتاعي ، الذي بفضل
إفتحه دور كايم ميدان الأنطولوجيا وفلسفة الدين ، حيث نظر دور كايم إلى
التوتمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات « الله » و « النفس » و « العالم » من
وجهة النظر الاجتاعية .

وليس من شك — في أن دور كايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن « الاشكال
الاولية للحياة الدينية *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* »
بقصد الاحاطة ورغبة في الزيادة في علم الاجتماع الديني . بقدر ما كان يكتب الرد
على الفلاسفة ومشكلاتهم التي أثاروها في فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة . فلقد

تمرّضت ميتافيزيقا علم الاجتماع في هذا الكتاب لمشكلات فلسفية أصيلة . بقصد
تفسيرها والكشف عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .

* * *

ولقد بينت هذه الدراسة بصفة فاطحة - أن الفلسفة ومسائنها
هي نقطة البدء وسحر الزاوية ، والمقدمة الضرورية التي لا ينفك
عنها فهم علم الاجتماع في حقبة من حقبه . وحتى في اتجاهات عديدة
من اتجاهاته المعاصرة . وأن إغفال دراسة الفلسفة وعدم التنبه
إليها في دراسة علم الاجتماع في تاريخه منذ كويت ، إلى الآن
يحملنا عندما تقتصر على علم الاجتماع وحده ، أمام مسائل مبتورة
أصولها . بحيث لا ندري لماذا يبالغ علم الاجتماع موضوعات ومساائل
ربما ما كان يبالغها لو أنه كان مستقلا في نشأته وتطوره عن الفلسفة
والفلسفة .

حقيقة إنه يجاهد في أن يكون علما في منهجه وموضوعه ولكن
علم الاجتماع عندما يقتحم ميادين المنطق والإبستمولوجيا
والأخلاق والدين . يكون قد انحرف عن هدفه العلمي البحث ،
بما أدخله في موضوعه من مشاكل الفلسفة البحتة .

ولذلك نرى علم الاجتماع ، في مراحل المعاصرة ، وفي كثير
من مدارسه قد قطع كل صلة بينه وبين هذه المسائل الفلسفية ،

متجها بكل طاقاته نحو المجتمع وما فيه من ظواهر تقع تحت
المشاهدة والإحصاء والمقارنة والتفسير .

فتجده يدرس مختلف المجتمعات البدائية والقروية والحضرية
كما يدرس حركة السكان ، والتصنيع ، ومستوى المعيشة ، ونظم
الأسرة والزواج ، ومظاهر الجريمة والانحراف ، وما شابه ذلك
من ظواهر تقع تحت المشاهدة ، وربما تزيد ، فحاول تطبيقها
لنتائج دراسات هذه في شكل خدمات ورعاية إجتماعية .

وفى كل هذا يستطيع علم الاجتماع أن يدعى بحق بأنه علمي
ومتتبع للطرق العلمية ، ولكنه كما نراه عند كثيرين من أنصاره
المعاصرين ممن يشار إليهم في هذا العلم — ما زال بمن حنيننا
شديدا إلى التزام خط سيره الأول الذي يصل ما بينة وبين الفلسفة
فيعمل في « نظرية المعرفة » ، بالذات ، وهي أم المسائل الفلسفية
وكانه بذلك ما زال يرى أن وطنه الأصلي هو مسائل الميتافيزيقا
حتى ولو ما جها بمنف كما فعل .

ولا غرابة في هذا ، فإن علوما كثيرة كالطبيعات والرياضيات
والأخلاق وعلم النفس وعلم الجمال ، قد أصبحت علوما على
أقدار متفاوتة من العلمية البحتة ، ولكنها ما زالت عند أصحابها
من طبيعيين ورياضيين وأخلاقيين ونفسيين وجماليين ، تتعلق
بالانظار الفلسفية ، حين يتمقون في علومهم ، ويتحدثون

حديث فلاسفة ، لاجدث علماء .

ونحن لا نجعل موقف الرياضيات بالذات ، ففى كلما امتنت
فى التقدم إلى الامام نحو أهدافها كعلم ، نجدها تتوقف حق
عند أصحابها لتنتظر إلى الراء ، متعلقة إلى الفلسفة ، والتفلسف
فى أخطر مشا كلها ، وهى مشكلة أسس الرياضيات التى تشغل الرأى
العام الرياضى ، والتى هى مجال فلسفة ومنطق لا بمجال الرياضة .

فإذا كان موضوع البحث ، هو مساهمة علم الإجتماع فى حل
مشاكل الفلسفة وبدا أن هذا البحث. لا يتطبق إلا على فريق من
الاجتماعيين دون آخر ، إلا أن هذا للموضوع لا يزال مفتوحا
فى الحاضر والمستقبل ، بحيث سنرى تجديدنا لمواقف علم الاجتماع
من مسائل الفلسفة ، وخاصة فى « نظرية المعرفة » .

وبذلك لا أعتبر أن الحد الذى وصلت إليه فى هذا البحث
فى الصلة بين الفلسفة والاجتماع يمثل عهدا قد مضى وانقضى ،
ولكنه حلقة من حلقات أخرى قادمة فى الصلة بين الفلسفة وعلم
الاجتماع ما قامت « نظرية المعرفة » على الأقل .

وعلى الاجتماعيين أن يثبتوا هذا الموقف بوضوح ، لى
لا يقصوا فى سطحية النداء للقاتل بأن علم الاجتماع قد أدار ظهره
إلى الفلسفة ، فالتعاون بين العلوم أمر مفروض مقدما ، عند كل
باحث عظم جاد

وهذا التعاون هو ثمرة من ثمار هذا البحث ، ولا يضير

العلوم بعد ذلك التعاون أن ينقد بعضها البعض في سبيل تمحيص الحقيقة ، فالأمر ليس تمصبا لعلم ، لكي لا يكون العالم كن فقد إحدى عينيه ، فلا يبصر إلا بوحدة ... إنما الشأن أن يبصر الباحث بعينين ، وأن يرى تضافر العلوم مهما تنايبت في إنماء الحقيقة واجتلائها ، إذ أن الحقيقة هي المطلوب الأول والآخر..

وختاما ، بهذه الروح حاولت على قدر طاقتي أن لا أكون متمصبا لعلم دون آخر ، وأن أبرز نواحي القوة ونواحي الضعف في كل موقف لفكر أو مدرسة تعرضت لها ، وبهذه الروح ناقشت وقومت . وهذا ما فهمته من التزام الموضوعية حين تبلذت على أساتذتي ، منذ كنت طالبا التمس دروس الفلسفة والاجتماع ، وحين كنت ألتقي دروسا فيها ينتقد علم الاجتماع ، الفلسفة ، وفي درس آخر ، أجد نقداً للفلسفة لوجهة نظر علم الاجتماع ، وفي درس ثالث ، أرى وعلم النفس ، ينتقد وجهات نظر الفلسفة والاجتماع جميعاً . كل ذلك في إخلاص ونقاء وقوة ، ما دام الغرض تمحيص الحقيقة .

عن هذه الروح أصدرت فصولا كاملة تختص بالمناقشة والتقييم ، لما أبدى من آراء في كل مسألة من المسائل المعروضة .

أما في عرض أمهات مواقف الاجتماعيين ، فلا أخفي أبى قد إستقيتها من مصادرهما الأولية ، مؤلفا مؤلفا ، وتشريت آراءهم وعانيت إختلافاتهم وتقديم للفلسفة ، وبعضهم بعضا ، وأثبت جوهر ما قالوه . وأرجو أن أكون قد فهمت مقاصدهم على حقيقتها ، وهذا هو جوهر هذا البحث الذي يبرز ثمرة مجهوداتهم المجادة المخلصة .

ولا يفوتني في ختام هذا التصدير ، أن أشكر جهود الأستاذ أحمد معروف
مدير فرع الدار القومية للطباعة والنشر بالاسكندرية ، وما أظهره العاملون معه ،
من روح طيبة تستحق كل شكر وتقدير .

ق. ا.

الاسكندرية

لبريل ١٩٧١

البَابُ الْأَوَّلُ
لِلْمَنْطِقِ

مقدمة

موقف علم الاجتماع من المنطق الصوري

حاول علم الاجتماع أن يسهم في ميدان المنطق . وجدير بنا ان نلفت الى لون جديد من ألوان الفكر ، حين يلتقى ضوءاً على مشكلات المنطق ، ويفنى طابعا يزا على مختلف مسائله وموضوعاته ، حيث يدل علم الاجتماع بدلوه في ميدان غريب عنه ، ويسهم بصدد المنطق مساهمة — أقول : إنها جديرة بالعناية والتحقيق .

ذهب علماء الاجتماع الى أن المجتمع أساس المنطق ، حيث تستند الصور المنطقية الى الصور الاجتماعية ، وتفسر معايير الفكر عن بنية العقل الجمعي (٢) . وتلك هي القضية الرئيسية التي يدور حولها البحث في علم الاجتماع بصدد موقفه من مسائل المنطق ومشكلاته .

وإذا ما استمرنا هذه القضية ينبغي ان نتابع علم الاجتماع حين يطرق أبواب للمنطق ويقتحم هذا الميدان ، بقصد اقتلاع المنطق من جذوره الميتافيزيقية وانزاعه من أصوله القديمة الغور في تاريخ الفكر والفلسفة ، وتفسيره اخيرا من زاوية المجتمع ، وتأويل مشكلاته من وجهة النظر الاجتماعية التي تؤكد ابعاد الفكر السوسيولوجي .

وينبغي قبل الاطاحة بتفصيلات الموقف الاجتماعي من قضايا المنطق ، أن نستعرض أهم المشكلات والمسائل التي صادفها المنطق طوال تاريخه ، حتى يمكن بفعل هذا الاستعراض الميتافيزيقي لمشكلات المنطق ، ان تبين موقف علم الاجتماع منها ، وما جاء به بصدها من حلول .

(2) Durkheim, Emile., Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse, Félix Alcan, Paris, 1912. P. 616.

ولاشك أن هناك مشكلات أساسية ينطلع بها المنطق الكلاسيكي ، فتصل جميعها
ببينة الفكر المنطقي ، حين يثبت من بطلان التفكير أو زيفه ، وحين يتحقق من
صحة القول وصوابه .

ولما كان المنطق هو علم الفكر ، فقد اضطلع منذ البدء بدراسة طبيعة الفكر
وقوانينه وبديياته وأصوله الموضوعية (م) Axioms وما يتصل بها من قضايا
أولية primitive propositions وعامة بين بنى البشر ، إذ أن هناك نمطا عاما للفكر
يتبين به الفكر الانساني على العموم مهما بلغت درجة بدائيته أو
تعضره (ع) .

ومن مباحث المنطق دراسة قوانين الفكر الصوري ومبادئه ، كبدا الذاتية
أو الهوية Principe D'identité ، وهو مبدأ منطقي قديم ، انحدر الينا منذ
سقراط حين أعلن في الرد على أغاليط السفسطائيين أن ماهية الشيء هي هي
لا تتغير .

ولقد ظل هذا المبدأ سائدا طوال تاريخ الفكر المنطقي ، حيث اشتق منه
« ليبنز » Leibniz كل قضايا الرياضة ، وأصبحت الرياضيات Mathematics
بفضل هذا المبدأ عند « ليبنز » امتدادا للمنطق الصوري . ولقد ادخل Boole
وجيفونس Jevons على هذا المبدأ بعض التمديلات والتعديلات المنطقية استنادا
لنهبها الذي اصطلحناه وأسمياه بالمنطق الرمزي Symbolic Logic (و) .

(3) Greighton, James, Edwin., An Introductory Logic, Macmillan New York. 1949. P. 397.

(4) Ibid : P. 383.

ولذلك يفضل هذا المبدأ الصوري للهوية ، اندخل المنطقة من لوجستيين
واكسيوماتيين بمسألة « الرزية » و « الصورية » ، ق قنايا الرياضة والمنطق ،
كما اشغلوا أيضا بما أسماه « جبر المنطق » حين تتحول القنايا المنطقية إلى
حساب ، بحيث يستطيع المنطقى المعاصر أن يقول : « أنا أحسب » بدلا من
أن يقول إنه « يقيس أو يستبط » .

وهناك مبادئ صورية أخرى إلى جانب مبدأ الذاتية ، وأخرى بها « مبدأ
عدم التناقض » ، ومبدأ الثالث المرفوع ، ، ويعنى الأول أن التقيضين لا يصدقان
مما ، بينما يعنى الثانى أن التقيضين لا يكذبان معا (٦) .

ومن المسائل الرئيسية للمنطق الكلاسيكى ، مسألة التصورات والأحكام ومشكلة
التعريف والتصنيف ، تلك المشكلة الهامة التى ترتبط بمفولتى « الجنس Genus
والنوع (٧) Species » حيث يتصل كل من التعريف والتصنيف بمبادئ الفكر
الصورى ، فيرجع التعريف إلى « مبدأ الهوية » ويرتد التصنيف إلى « مبدأ الثالث
المرفوع » (٨) ، وكلها مبادئ صورية تتصل بطبيعة العقل الخالص .

تلك اشارة عاجلة إلى أهم المشكلات المنطقية ، التى أثارته اهتمام الاجتهامين .
ونحن إذا تلعبنا البدايات الأولية لعم الاجتهاد ، لوجدنا « أوجيست كويت » ،
وقد تعرض لمسألة مناهج الفكر اللاهوتى والميتافيزيقى والوضعى ، فناقض طريقة
التفكير عامة عند بنى الإنسان ، وعالج مناهج الفكر الإنسانى وتطوراتها عبر
التاريخ ، ولعل مسألة المنهج هى من مقاصد المنطق ، كما أن مناهج العلوم أو
الميثودولوجيا (٩) La Methodologie تمد هى الأخرى جزءا من أجزاء المنطق
ومبادئنا رئيسيا من مبادئه .

ولقد ذهب الوضعيون بالمنهج - إلى أنه منهج التفكير العلمى ، لأن الحركة
الوضعية التى تزعمها « كونت » ، فى علم الاجتماع هى فى حقيقة الأمر حركة مؤيدة
للعلم مضادة للليتافيقا .

ولقد حاول كونت أن لا يميز بين « المنطق » و « العلم » على اعتبار أن
منطق الفلسفة الوضعية لا ينفصل عن منهج العلم ، ومن هنا صدرت الرابطة
الأساسية التى تربط أسس المنطق الوضعى ، بمنهج علم الاجتماع (١٠) أما المسألة
الثانية التى عقد الاجتماعيون عليها أهمية كبرى بصدد تلك الصلة التى تربط
المنطق بعلم الاجتماع ، وأعنى بها مسألة اللغة ، تلك المسألة المنطقية والاجتماعية
الحامة ، التى لفتت إليها « اميل دوركايم » و « لوسيان لينى بريل » و « مارسيل
جرانيت » Marcel Granet .

واللغة عند الاجتماعيين من نتائج المجتمع ، ولا تصدر إلا عنه ، حيث أنها
ظاهرة اجتماعية ، والمنطق بتصوراته وأحكامه وقضاياها ، إنما يستند أصلا
إلى اللغة ويتمثل بها أوثق اتصال (١١) . وقد كشف دوركايم عن الأصل اللغوى
فى التصورات المنطقية على اعتبار أن الألفاظ هى التى تحدد معانى التصورات ،
كما أن اللفظة اللغوية تتم بالثبات وتميز بالعمومية (١٢) . وقد درس
« لوسيان لينى بريل » طبيعة المنطق البدائى عن طريق دراسة اللغة البدائية
وأجروميته ، وبخاصة تلك اللغات واللهجات التى تتعلق بهنود شمال
أمريكا (١٣) . أما « مارسيل جرانيت » Marcel Granet فقد اهتم بدراسة
مسألة اللغة والمنطق من وجهة النظر الاجتماعية ، وتوصل بصدد دراسته لفكر
الصينى القديم ، إلى أن اللغة الصينية لنة مشخصة Gonorote وليست مبهمة لتحديد

الافتكار ، كما أنها ليست صورية Formal كما هو الحال في اللغة الحديثة ،
إذ أن الكلمة السيلية البدائية لا يمكنها أن تحدد الفكرة بدرجة كافية من
العموم والتجريد ، ولكنها فقط يمكنها أن تستحضر تركيباً غير محدد من الصور
الجزئية (١٢) .

والنتيجة التي انتهى إليها الاجتماعيون هي أن اللغة أساس الفكر والمنطق ،
ولما كانت اللغة ظاهرة اجتماعية ، فيصبح من الطبيعي إذن أن يكون الفكر والمنطق من
ظواهر المجتمع . ولم يقتصر الاجتماعيون على إثارة مشكلات المنهج واللغة ،
ومناقشتها من وجهة نظرم الاجتماعية الخالصة ، إلا أنهم قد تعرضوا أيضاً
للعديد من المسائل التي تعتبر من أهم مقاصد المنطق ، كشكلية قوانين الفكر فما لجوا
مبادئ الذاتية وعدم التناقض ، ونافسوا أدق المسائل المنطقية وأشدّها ارتباطاً ،
كسألة التصورات والقضايا والأحكام .

ونظراً لاختلاف مساهمات علم الاجتماع في مسائل المنطق المتفرقة وجدت أن
الترّم بتحديد كل مسألة على حدة ، فقسمت هذا الباب الى خمسة فصول مختلفة
أشرت في الفصل الأول الى المنطق وتعريفه وصلته بالميتافيزيقا ، مع استعراض
أهم مشكلات المنطق وموضوعاته ، كما أشرت في الفصل الثاني الى مشكلة
مناهج الفكر كما تناولها أوجست كورت ، ومن خلال معالجة كورت
لمشكلة المنهج ، نجد أنه قد اصطنع للنهج أشكالاً لاهوتية ، وميتافيزيقية
ووضعية ، كما ربط كورت المنطق بمسألة علم الاجتماع (١٣) ، فجعل منه تاريخاً
لفكر الإنسان ، وعقد صلة وثيقة بين المنطق والمجتمع في ضوء قانون الحالات
الثلاث ، ذلك القانون الذي يشتمل أصلاً على تفسير الفلسفة الوضعية لمناهج الفكر

الانسانى وتطوراتها عبر التاريخ .

وفى استعراضنا لموقف كومت سنشير أيضا الى فيه لمسألة التصنيف ومنهجه
فى تصنيفه المشهور العلوم على أساس فكرة التقييد (١٦) ، كما صنف المقولات فى
ضوء مناهج العلوم البيولوجية (١٧) ، على اعتبار ان علم البيولوجيا فى رأيه
يمتيز أداة من الأدوات التى بفضلها يستند التصنيف المنطقى (١٨) .

وليس من شك فى أن د كومت ، قد أحدث تأثيرا واضحا فى الفكر
الاجتماعى الفرنسى إلا أن آثاره قد امتدت وظهرت معالمها فى الفكر
الاجتماعى الانجليزى ، فتجلت اتجاهاته النظرية والفلسفية عند اتباعه ، فى انجلترا
من أمثال « جون ستيوارت ميل ، J . Stuart mill » و « هربرت سبنسر
H. Spencer » وهو فذ نج Hoffding و « هوبهاوس Hobhouse » ولقد تابع
هؤلاء المفكرون علم الاجتماع الكومتى فى اتجاهاته ومواقفه من الفلسفة
والمنطق .

وأشرت فى الفصل الثالث الى مشكلة قوانين الفكر ، كما تناولها
د ليفى بريل ، فى تفسيره للمنطق البدائى فى ضوء « قانون المشاركة
Loi de Participation (١٩) » ، حيث ربط د ليفى بريل ، بمقتضى هذا القانون
صور العقل البدائى بمبادئ البناء الاجتماعى ، وعاليج مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض
وفسر صور الفكر الاولى وقوانين المنطق الصورى من وجهة النظر الاجتماعية ،
وذلك بانزاعها من صلب السياق الاجتماعى وتفسيرها من خلال البناء الاجتماعى
الذى هى قائمة فيه . وتقتضى الإشارة لموقف ليفى بريل من مسألة اللغة وصلتها
بالمنطق (٢٠) ودراسته لفكرة « الشخص ، و « الجرد » فى اللغات الهندية البدائية
فى شمال أمريكا ، الأمر الذى شايه فيه رائد من رواد الانثروبولوجيا الثقافية

المعاصرة ، واعني به « فرانز بواس » Franz Boas (٢١) سيث قارن بين اللغات الحديثة واللغات البدائية ، وخرج بنتائج تشبه إلى حد كبير ماطلع علينا به « ليفي بريل » بصدد معالجته لمسألة اللغة والفكر البدائي .

وستشير أيضا الى موقف ليفي بريل من مسألة الرموز Symbols (٢٢) في المنطق البدائي وصلتها بالواقع الاجتماعي ، وكيف يفسر العقل البدائي عالمه الغيبي ، (٢٣) استنادا لمبدأ المشاركة ، الذي يحمل من العقلية البدائية « سابقة على التفكير المنطقي » « Prélogique » .

أما في الفصل الرابع فتشير إلى مشكلة التصورات والقضايا والاحكام بالاشارة إلى موقف « هوبير وموس » من مسألة السحر وصلته بالمنطق فمالج « هوبير وموس » مسأله التصورات والقضايا في ضوء نظرية السحر في علم الاجتماع ، ولا تغفل أيضا موقف « جيمس فريزر James Frazer » (٢٤) حين عقد صلة بين « منطق السحر » و « منطق العلم Science » ، بمقتضى قوانينه المعروفة للسحر التواصلى والسحر التشابهى . كما تقتضى الاشارة إلى فهم الاجتماعيين لقضايا المنطقية والقضايا السحرية ، وتفسيرهم لقضايا المنطق في ضوء السحر و « الفلكلور Folklore » ، الفرنسى والجرمانى (٢٥) ، ومناقشتهم لمسألة العملية الامبيريقية والعملية السحرية أو الغيبية ، وموقفهم من « نظرية التداخى » وتقصد بها « تداعى المعانى والافكار L'association des idées » وصلتها بنظرية السحر عند « ادوارد بيرنت تايلور Tylor » (٢٦) وسرى أخيرا كيف فسر « مارسيل موس » مسألة التصورات والمهامات المنجدة ، وكيف يمرض لتحليل مسألة الاحكام التركيبية في قضايا السحر ، يربطها بمقيدة سحرية كمقيدة « المانا Mana » ، كما

يوضح لنا « مارنيل موسى » كيف تقوم تلك المانا بدورها كرابطة Copula في القضية المنطقية كما يحلها الفكر البدائي (٢٧) .

أما في الفصل الخامس والآخر — سنعرض لموقف « اميل دوركايم » وهو الممثل الحقيقي « للانجاء السوسيولوجي الوضعي » ، ومؤسس المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع حيث حاول أن يقيم نظرية نهائية في سوسيولوجية المنطق ، وعالج مسألة الهوية والتناقض ، ومسألة التصورات الجمعية ، وفسر تلك المسائل تفسيراً اجتماعياً خالصاً ، حيث أنكر تلك القضايا الأولية ورفض تلك التصورات القبلية *a priori* التي قال بها الفلاسفة ، إذ أن المجتمع في زعم « اميل دوركايم » قائم بين الإنسان والطبيعة ، (٢٨) ومن ثم لا يستطيع الانسان ان يفسر الطبيعة الا بالنظر اليها من خلال المجتمع القائم بينها ، وبذلك تصبح الحياة الاجتماعية هي الاساس الذي تستند اليه الحياة المنطقية (٢٩) ، كما يصبح المجتمع أساس المنطق إذ أن التصور المنطقي وليد التصور الجمعي . وارتكنا إلى هذا الفهم أعلن دوركايم ميلاد المنطق الفردي في رحاب المنطق الجمعي .

هذا ، وسنشير أيضاً في هذا الفصل — الى موقف دوركايم من الاصول السوسيولوجية للصور والمقولات المنطقية ، بردها إلى أصول « توتمية » ، وهذا الفهم يبالغ دوركايم قرائن المنطق الصوري من خلال التفسير التوتمي ، على أساس أن فكرة « التوتيم Totem » هي أساس فكرة « الهوية » (٣٠) كما أن التقسيم التوتمي يعتبر في زعمه أساساً لعملية التصنيف ، كما يمد التمازج القائم بين الاشكال التوتمية أصلاً اجتماعياً لفكرة عدم التناقض (٣١) وبذلك تصبح الحدود والمراتب المنطقية هي أشكال أخرى للحدود والمراتب الاجتماعية فليست الاطارات المنطقية الاطباق الاطارات الاجتماعية .

هذه هي المسائل الرئيسية التي سنعرض لها خلال الفصول القادمة ، وسنحاول في نهاية المطاف أن نعقب على تلك المسائل « وأن نناقش في موضوعية تأمة تلك المساهمات السوسيولوجية في ميدان الفكر المنطقي ، حتى نستطيع أخيرا أن نجيب عما كنا قد تساءلنا عنه منذ البداية ... هل ساهم علم الاجتماع حقا في حل مشكلات المنطق ؟ وهل استطاع علم الاجتماع أن يقدم حولا نهائية بصد تلك المشكلات ؟ .

الفصل الأول

- المنطق — تعريفه — صلته بالميثافيزيقا
- النزعة السيكولوجية Psychologisme
- قوانين المنطق أو المبادئ الأكسيوماتيكية لفكر
- بعض مشكلات المنطق التي تناوّلها علم الاجتماع
- أ — مشكلة التعريف والتصنيف
- ب — مشكلة التصورات والأحكام

المنطق - تعريفه - صلته بالمتافيزيقا :

كثيرا ما سمى المنطق بأسماء عديدة ، وبخاصة عند أرسطو Aristotle صاحب المنطق ، والواضع الحقيقي لاسمه ومبادئه .. فأسماء « الاورجانون » ، Organon ، أو « القانون » — كما سماه « بالآلة » على اعتبار أنه « آلة العلم » ، أو « الأداة » ، التي بفضلها بدأ الفيلسوف ، ولقد اعتبره أرسطو أيضا « مقدمة لفلسفة الأولى ، أو بداية أولية للميتافيزيقا .

ولاشك أن المنطق هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا . بل يمكننا أن نصل الى ما هو أبعد من ذلك فنقول انه « هيكل » كل فلسفة اذا ما جردت عن شحمها ولحمها ، اذ أن أى فلسفة من الفلسفات ليست فى ذاتها الا نسقا ترتيبيا من القضايا المنطقية .

وفى هذا الصدد — يقول برتراند رسل B Russell الفيلسوف الرياضى المنطقى : « ان صلة المنطق بالمتافيزيقا ، كصلة الرياضيات بالطبيعيات . أو بالفيزيقا Physica » .

فكما أن الرياضيات mathematics تستند الى القوانين والمعادلات والقضايا الرياضية فى حل مشاكل العلوم الطبيعية فان المنطق يستعين هو الآخر بمناهجه وأدواته وقوانينه الفكرية الخاصة ، فى حل مسائل الميتافيزيقا .

ولقد أكد لنا Everett J. Nelson فى مقاله « صلة المنطق بالمتافيزيقا » ، الذى نشره فى عدد فبراير سنة ١٩٤٩ من مجلة The Philosophical Review حيث أكد فى هذا المقال مساهمة المنطق الحديث مساهمة فعالة بصدد الميتافيزيقا — وبخاصة فى « نظرية الوجودية Logistic Theory » ، فى الرياضة ، ومدى

فما لبثت وأهميتها في إيضاح طبيعة الرياضة ومناهجها وصلتها الوثيقة بفلسفة العلوم

• Philosophy of Science

ولذلك يتجلى في المنطق الرياضي المعاصر ، ذلك « التكامل » البين الذي يربط بين مجال الرياضة ومناهجها للبتافيزيقية الصورية من جهة ، وبين ميدان المنطق ومصادره الفكرية من جهة أخرى ، ولقد تحققت في « نظرية اللوجستيقا » تلك السمات « الصورية » و « الرمزية » التي تسم بها مناهج المنطق ومصادر « ما وراء الرياضة » Meta mathematics .

النزعة السيكلوجية ودراسة المنطق :

كثيرا ما عرف المنطق بأنه « علم الفكر » ، تارة « وبعلم التفكير الصحيح » ، تارة أخرى ، على اعتبار أنه العلم الذي يدرس عملية التفكير ، ويعالج مختلف المناشط العقلية التي بفضلها نكتسب المعرفة ، وعلى هذا الأساس يعرف « جيمس كرايغتون James Edwin Greighton » علم المنطق بأنه « العلم الذي يدرس العمليات العقلية التي برأسيتها يتوصل العقل الانساني الى الحقيقة » .

ولعلنا نجد في هذا التعريف طعما سيكلوجيا ، إذ تطلب عليه تلك النزعة التي ينادى بها أصحاب الاتجاه السيكلوجي في المنطق ، هؤلاء الذين أنكروا شرعية قيام المنطق بوصفه علما مستقلا قائما بذاته ، واعتبروه تابعا وامتدادا لعلم النفس .

تلك هي النزعة السيكلوجية Psychologisme ، وهي اتجاه فلسفي حديث ، ظهر في إنجلترا وبخاصة في أكسفورد Oxford وبزعيمه البروفسور « سكت شيلر F. S. Schiller » ، ونادى أصحاب تلك النزعة — بأن العمليات المنطقية

logical Operations مثل « الحكم » ، « الاستنباط » ، و « التصور » ، و « التعرف على هوية الشيء » ، تتضمن جميعا مظاهر نفسية ، ولا يمكن فيزعمهم أن تتم « العمليات المنطقية » الخاصة ، عن طريق التفكير المجرد وحده . إذ أن المقومات المنطقية الأساسية عند « شيل » ، مثل مفاهيم « الضرورة » و « اليقين » ، « والبداية » ، « ما هي إلا مفاهيم منطقية الظاهر ، ولكنها سيكولوجية المضمون ، ولذلك لا يمكن فصلها أو إنزاعها عن سياقها النفسى .

ويمكننا أن نرد على مزاعم تلك النزعة السيكولوجية للمنطقية ، التى تزعم بأنها تأتى بسيكولوجية العقل Psychologie de l'entendement — غير أنها سيكولوجية باطلة وزائفة ، إذ أنها تجريد وصف العمليات التى بفضلها تتكون أحكامنا ، وترى أن الأحكام المنطقية ، لا يمكن دراستها بعيدة عن السياق العقل أو المقاصد Les intentions التى توجه تلك الأحكام المنطقية وفى هذا الصدد يقول « بول موى Paul Mouton » ، فى كتابه « المنطق وفلسفة العلوم » ، حين يفتد موقف الإنهاء السيكولوجى فى المنطق :

« عندما يصدر الإنسان حكما حقيقيا ، ،

« فإن هناك ثمة قصد يسيطر على كل شيء ، ، » .

« ويوجه النفس بأسرها ، هو قصد إجابة ،

« الحكم والتفكير طبقا للحقيقة ،

ويتضح لنا من قول Paul Mouton أن مزاعم النزعة السيكولوجية باطلة الأساس ، كما أن سيكولوجية العقل ومقاصدها سيكولوجية زائفة ، إذ أن المنطق يمتلئ بقصد واحد معين بالذات ، هو « قصد التفكير طبقا للحقيقة » .

فالتفكير المنطقي إذا ، يختلف اختلافا جوهريا عن مظاهر التفكير السيكولوجي تلك التي تشمل في ميدان « الشعور » و « الانفعال » ، وتلك هي ميادين علم النفس ، أما التفكير المنطقي la Pensée logique فينتقل بمجملته الفكر وحدها ، بحيث تتحقق غاية الفكر المنطقي ، في توصلنا إلى « محك اليقين » أو إلى « معيار الحقيقة » ، يستمين الفكر في الثبوت من صواب الفكر ووضوحه ، وفي التحقق من بطلانه وزيفه ، ومن ثم كان المنطق علما « معياريا Normative » ، يتمثل موضوعه في اليقين ، وغايته هي الحق في ذاته ولذاته .

وإذا كان المنطق علما معياريا ينفذ وجه الحق ، لذلك تجسده مستقلا تمام الاستقلال عن علم النفس ، إذ أن للمنطق « صورته » و « مقولاته » ، كما أن له « مبادئه الاكسيوماتية Axiomatic Principles » ، تلك التي تحدد قوانين الفكر المنطقي ، التي يتميز بها علم المنطق وحده دون سائر العلوم .

قوانين المنطق أو المبادئ الاكسيوماتية للفكر :

لا شك أن المنطق هو « علم قوانين الفكر » ، — حيث أنه يدرس « صور العقل » الإنساني ، تلك الصور التي تتميز بأنها « أولية » كما أنها « عامة universal » بين بني الإنسان . إذ أن هناك « نمطا عاما للفكر Common mode of thinking » يتميز به « الفكر الإنساني على العموم » — سواء أكان بدائيا أم متحضرا : ويستمد هذا « النمط العام للفكر » أصوله من « قوانين الفكر » التي هي « صورته أو أطرانه » وهي « صور فارغة » أو « أطرارات جوفاء » — حددها هيجل Hegel — في كتابه « فينومينولوجيا العقل » حين يصف الخصائص العامة لتلك الصور الفكرية المجردة ، فيقول :

« إذا قلنا إنها عارية عن الواقع ، فإن ،

ذلك يعني أنها لا تتضمن في ذاتها أية ،
 حقيقة . كما أنها لا تطلع في أن تصبح ،
 حقيقة كاملة ، ولكنها تظل مع ذلك ،
 حقيقة صورية . ولكنها إذا ظلت صورية ،
 خالصة دون أن تلتبس بالواقع ، فهي ،
 تجسريد فارغ لأنها منفصلة عن ،
 ومعنويتها وعتواها . . . *

ويبدو من تلك الكلمات التي صاغها هيجل ، أن قوانين الفكر هي صورة
 المجردة عن عتواها Content وهي « اطارات فارغة » لأنها صورية Formal .
 تدبر عن حقائق عارية عن المضمون مجردة عن الواقع reality . . .
 ويقول د. كرايغتون Oreighton في كتابه : An Introductory Logic : إن
 قوانين الفكر هي « بدئيات أو أوليات » ، axioms ، أو هي قضايا الأولية
 Primitive Propositions التي تقبلها قبولا دون مناقشة ولا برهان عليها . ومعنى
 ذلك أن قوانين الفكر هي « مبادئه الإكسيوماتيكية » . ولقد اتفق المناطقة فيما
 بينهم على صيغ تلك القوانين الفكرية فقالوا بمبادئ ثلاثة وهي :

أ - مبدأ الذاتية أو الهوية Le Principe D'identité

ب - مبدأ التناقض Le Principe de Contradiction

* Hegel, G,W,F, The Phenomenology of Mind, Trans ,
 by Baillie, London, 1931 Second Edition, PP, 329-330 ,
 م ٣ - علم الاجتماع والفلسفة

ج — مبدأ الثالث المرفوع Le Principe Du Milieu ou tiers exclu

أ — مبدأ الذاتية أو الهوية — وصيغته (أ هي أ)

وهو مبدأ قديم — أكد سقراط ، فرفضه أغاليط السوفسطائيين في نسبية المعرفة ، وأضاليلهم التثنية في الوجود ، وأعلن سقراط أن الماهية ثابتة في الموجودات ، وأنها يمكن التوصل إلى تلك الماهية « بالترتيب » الذي هو مجموع الخصائص الذاتية لشئ المعرفة .

ويقول Paul Mouy أن « الايليين » قد توصلوا أيضا منذ القرن الخامس ق . م . إلى فهم « مبدأ الهوية » فأكدوا ثبات الوجود وأزليتة ، وأن المتغير هو « علم » أو « لا وجود » .

ولقد ظل هذا المبدأ سائدا طوال تاريخ المنطق ، وفي العصر الحديث أدخل عليه د بول Boole ، و د جيفونس Jevons ، بعض التعديلات حيث استخدمت الرموز وأصبح المنطق دمجيا أو جبريا ، وأطلق عليه اسم « المنطق الرمزي » أو « جبر المنطق Algebra of logic » .

ب — مبدأ التناقض — وصيغته (أ ليست لا أ)

وفي تفسير هذا المبدأ وإيضاح مضمونه يقول أرسطو « صاحب المنطق » :

« من المستحيل أن تثبت محمولا بعينه »

« على موضوع بالذات ، ثم ينفيه في نفسه »

« الوقت عن ذلك الموضوع » .

من ذلك يتبين أننا أننا نستحيل علينا أن نثبت محمولا عن الموضوع ، وإن تنفي في الوقت ذاته نفس المحمول عن نفس الموضوع وألا ونعنا في تناقض

صريح . ولقد ميزت المناطق بين « المتناقضين » و« الضدين » ، فبينما يكون « التقيض » ، نفيًا للقضية ، يكون « الضد » ، مقابلها . فإذا قلنا مثلاً : « كل إنسان فان » — كان تقيضها هو « ليس صحيحاً أن كل إنسان فان » ، ومن تلك القضية ينتج أيضاً أن « ليس بعض الناس قائمين » — بينما « الضد » هو في قولنا « لا إنسان فان » .

فبداً التناقض يعني افتراض أن التقيضين لا يصدقان معاً — وبعبارة أخرى ، إذا أثبتنا قضية فلا يمكننا أن نثبتها في الوقت نفسه ، على ما يقول أرسطو في النص السابق :

جـ - مبدأ الثالث المرفوع - وصيغته من حيث قول Paul Mony :

« ليس ثمة وسط ، أي ثالث ، بين (أولاً) » .

« أي : أن التقيضين لا يكذبان معاً » * .

وبذلك يتضح لنا أن « مبدأ الثالث المرفوع » ، ينفي تماماً وجود ثمة وسط أو ثالث ، بين « أ » و « لا أ » — أي أن التقيضين لا يكذبان معاً . ولذلك سمى هذا المبدأ أيضاً « مبدأ التردد بين احتمالين » . فإذا قلنا بتقيضتين متردداً بين احتمالين ، فلا يمكن أن نكذبا معاً ، ولا بد أن تصدق أحدهما ، وعلى ذلك — إذا ما أثبتنا بطلان قضية من هاتين التقيضتين ، كانت الثانية صحيحة بالضرورة .

« ومعنى ذلك أنه ليس هناك وجود لأمكان ثالث بين امكانين متناقضين ، فالسكان لمحيوان أو نبات . وليس هناك امكان ثالث . والمحيوانات هي إما « شربيات » وإما « لا شربيات » . كذلك يجب أن تختار بين الحياة والموت . وليس هناك حالة ثالثة . فإذا كانت (أ) أو (لا أ) متناقضتين ، فإن أي شيء من الأعياء يكون إما (أ) أو (لا أ) . ولا ثالث لها . . . وهذا هو المصود بالثالث المرفوع .

واستناداً إلى هذا الفهم لقد استخدم مبدأ الثالث المرفوع ، في ذلك النوع من الاستدلال الذي يسميه علماء الرياضة باسم « استدلال التفنيد *Raisonnement par l'absurde* » .

بعض مشكلات المنطق التي تناولها علم الاجتماع :
وينبغي ما هنا أن نشير إلى مختلف الموضوعات أو المشكلات الرئيسية التي عالجها المنطق ... تلك المشكلات التقليدية التي يقوم بها المنطق وينطلق منها وحده دون سائر العلوم ... مثل مشكلة « الأحكام *Judgements* » ، أو « المحمولات » ، ومشكلة « التصورات العامة *Concepts* » . . . ومشكلة التعريف *definition* ، ومشكلة « التصنيف *Classification* » .

وسنحاول أن نشير في استعراض سريع إلى طبيعة تلك المشكلات المنطقية وأصولها وتطوراتها خلال تاريخ التفكير المنطقي ، حتى نستطيع أن نقف على بيان فحواها ، قبل أن نعالجها في ضوء علم الاجتماع ، وهو ما سنأتي على بيانه بعد قليل .

صلة التعريف بأشكال التصنيف :

التعريف هو تحديد الخصائص أو الواحق الذاتية لشيء ما ، وينبغي أن يكون التعريف « جامعا مانعا » ، على حد قول للناطق - جامعا لكل الأفراد أو المعاني التي تدخل تحت جنس المعرف أو نوعه ، مانعا من دخول أفراد أو معان جديدة .

واستناداً إلى هذا الفهم لماهية التعريف ، ارتبطت مسألة التعريف بمقولي « الجنس » و « النوع » ، *Species* و *Genus* ولذلك يبدو بوضوح وجلاء أن للتعريف المنطقي صلة وثيقة بفكرة التصنيف .

وإذا كانت فكرة « التعريف » تستند أضلا إلى القانون الاول من قوانين الفكر وهو قانون « الذاتية أو الهوية » — فإن عملية التصنيف ترجع إلى الأخرى إلى قانون « الثالث المرفوع » . ولقد رأينا منذ قليل أن هذا القانون لا يدخل حدودا وسطى بين النقيضين — كأن نقول مثلا : « A » هي « B » ، واما « not B » . أو أن نقول في تصنيف المثلث : « هو اما متساوى الاضلاع ، واما غير متساوى الاضلاع » .

وعلى هذا الاساس المنطقي الصوري الخالص ، يكون تصنيفنا للأشياء : « فالجوهر substance » مثلا — « مادي واما « غير مادي » — وبالنسبة إلى « المادي » اما « عضوي organic » واما « غير عضوي not organic » . ولقد اهتم « سقراط » كما أثرنا من قبل بمسألة « التعريف » والمماثلة ، وعرف أفلاطون Plato الأشياء أو صنفها طبقا لاجناسها Genus ، ورد الاجناس إلى أنواعها species وأنواعها الفرعية Sub-species .

ففي تعريف الانسان مثلا — فإن الانسان يعرف تحت جنس « الكائنات العينية أو الموجودات Corporeal-being » ، وتصنف تلك على أنها « اما حيوانية ، واما « غير حيوانية » ، وتصنف الانواع الحيوانية إلى الأخرى ، بأنها إما « عاقلة ، واما « غير عاقلة » ، ولذلك يكون « الانسان » استنادا إلى هذا التصنيف المنطقي هو « الكائن الحيواني العاقل » .

وإذا كان أفلاطون قد اكتشف بمنهجه الميتافيزيقي المنطقي طبيعة عملية التصنيف والتعريف ، إلا أن منهجه كان ناقصا ، فقد اخفق أفلاطون في التوصل إلى « معرفة السبب الذي من أجله تنظم الأشياء أو تصنف » ، وهذا ما أكمله تلميذه

أرسطو Aristotle يكتشفه ما أسماه « بالحد الاوسط Middle Term » باعتباره « الرابطة » التي تربط الحد الأكبر الذي هو « الجنس » بالحد الأصغر الذي هو « النوع » .

وبذلك تنقسم الحدود Terms عند أرسطو، الى حدود كبرى أو وسطى وصغرى وهذا ما أسماه « بالقياس Syllogism » .

ولقد اعتبر أرسطو بمساهمته الفعالة في الفكر المنطقي ، الواضع الحقيقي لعلم قوانين الفكر ، نظرا لكثرة ما ألف فيه من كتب ، ومادون من رسائل في المنطق ، ومن مؤلفاته المنطقية الكبرى كتابه « المقولات Categories » ، « والتحليلات الأولى Prior analytics » ، « والتحليلات الثانية Posterior analytics » ، « والطريقا Topics » ورسائله إلى دوتها عن « الاغاليط Fallacies » ، وهي في الرد على أضاليل السفسطائيين ، وأغلب الظن أن كتابات أرسطو المنطقية برمتها كانت رد فعل فلسفي أو منطقي إذا ما حركة السفسطة التي ذاعت وانتشرت في العصر الارسطي .

مشكلة الأحكام Jugements والتصورات Concepts :

يقول « سيبي Bèstilles » و « بول جانيت Paul Janet » في كتابها « تلويغ الفلسفة Histoire de la Philosophie » - حيث تعرضا في هذا الكتاب بوجه خاص الى مشكلات الميتافيزيقا ومدارسها بذكر الكتابان فيلادلفيا ومشكلة « الاحكام والتصورات » : « أنه ليست هناك مسألة من مسائل الميتافيزيقا أو مشكلة من مشكلات المنطق ، قد احتلت مكانا بارزا في تاريخ الفكر الفلسفي مثل ما احتلت مشكلة الاحكام والتصورات » .

فقد كانت مشكلة الاحكام هي المحور الاساسي الذي دارت حوله الفلسفة الاغريقية منذ سقراط وأصحاب السفسطة . فأكد سقراط ثبات الاحكام وعمومها بين الناس ، علي حين قال السوفسطائيون Sophists بنسبية الاحكام ، وشككوا في منابع المعرفة . وليست فلسفة أفلاطون في جعلتها الاموقفا خاصا ازاء نظرية الاحكام ، أما أرسطو فقد استند كما ذكرنا منذ قليل الى المنهج القياسي ، في أحكامه .

ولقد تطورت نظرية الحكم في الفلسفات الحديثة ، وتطورت معها النظرية المنطقية الى طيبة الاحكام ، فأصبحت استقرائية « عند يكون Francis Bacon بعد أن أعلن ما أمماه « بالاورجانون الجديد Novum Organum » حيث نادى فيه باستناد الاحكام ، الى « الوقائع Facts » كما أكد « المنهج الاستقرائي ، في الرد على منهج القياس الارسطي ، الذي اعترض عليه ليكون ، وأعلن بطلانه ونهايته ، على اعتبار أن « النتيجة المنطقية » في القضايا القياسية انما هي متضمنة أصلا في « المقدمة الكبرى » .

وإذا كنا نحمد أحكاما « استقرائية » تستند الى الوقائع عند يكون ، فانا نحمد أن تلك الاحكام قد أصبحت ، « اسمية nominaliste » وتستند الى اللغة حين « توماس هوبز Thomas Hobbes » . فقد نظر هوبز الى الحكم على انه عدد من الكلمات تفهم حسب اصطلاح عليه اللغة . .

وإذا كنا نحمد ايضا « منهجا استقرائيا » في الاحكام عند يكون ، فلما نحمد شكلا جديدا من أشكال الاحكام عند « رينيه ديكارت Descartes » حيث استند في أحكامه واستدلالة المنطقي الى الرياضيات Mathematics فأبرز أهمية

الفكر الرياضي في المنطق ، على اعتبار انه النموذج الامثل الذي على شاكلته ينبغي أن تكون الاحكام والمعارف .

ولقد سادت تلك النزعة الحديثة الرياضية التي قال بها « ديكارت » ، في طبيعة الحكم ، ومن ثم كثر له أتباعه في الرياضة والمنطق ، وعلى رأسهم كبار الديكارتيين من أمثال « باروخ سبينوزا Spinoza » و « جوتفريد ليبنتز Leibnitz » ؛ كما سادت أيضا النزعة الاستقرائية التجريبية التي نادى بها ليكون في انجلترا ، كما كان له أيضا أتباعه من أمثال « جون لوك John Lock » و « وليام هوبس » ، و « جون ستوارت ميل J. Stuart Mill » و « William Whewell » .

وأغلب الظن أن هذا الأخير هو الممثل الحقيقي لنظرية الاحكام الاستقرائية فقد أنكر النزعة العقلية أو القياسية في كتابه « المنطق Logic » ، واعترض به على الاتجاه الاستدلالي القياسي « Syllogistic or deductive reasoning » ، وأكد « جون ستوارت ميل » بقوة وحمق أهمية الاستقراء ، وقيمه في الفكر المنطقي إذ أن « القياس عند « ميل » ، ولدى غيره من الاستقرائيين أو الامبريقيين ، ما هو الا تحصيل حاصل في معارفنا من قبل ، وبالتالي فهو لغو باطل لا يوصلنا الى شيء .

وارتكنا الى هذا الفهم - فقد أصبح الحكم المنطقي عند « ستوارت ميل » « امبريقيا empirique » ، يستند الى التجربة ، ويستنبط من قضايا استقرائية جزئية ، ولذلك - كانت القضية عند « ميل » ، ليست مجرد علاقة متبادلة بين أفكار ideas ، ولكنها في الحقيقة رابطة بين علاقات تربط بين الوقائع facts ، والظواهر بعضها بعضا .

ولقد تطورت نظرية الاحكام بتطور تاريخ الفكر المنطقي وبخاصة في المانيا

حيث أحدث الفكر الألماني تغييرا جذريا في الموقف الفلسفى على إطلاقه ، فطورت
نظرتنا الى مسألة التصورات والإحكام ، بفضل تلك الثورة التى أحدثها دايما نويل
كانط Immanuel Kant ، فى الميتافيزيقا وفى نظرية المعرفة والمنطق على العموم .
وبفضل تلك النظرة الجديدة ، صار الحكم « ترانسندنتاليا نقديا Critique »
عند « كانط » ، بينما كان « تجريبييا امبيريقيا » عند بيكون وميل .

وماذا يقصد بالمفهوم النقدي أو الترانسندنتال للحكم الكانطى ؟
للإجابة على هذا التساؤل — نقول ان الحكم عند كانط يستند الى أمرين ،
معطيات الحساسية Données de la sensibilité من جهة . وإلى صور قبلية
Formes a priori من جهة أخرى . أما « المعطيات » فهى أمدادات التجربة الآتية
من مادة الحس . وأما « الصور قبلية » فهى آتية من ذهننا ومن تكويننا العقل
الخالص . الذى يرتب تلك « الامدادات » وينظمها ويربط فيها بينها ولا يمكن
قيام « الحكم » عند كانط . ألا بالتقاء هذين « المنصرين » — معطيات التجربة
وصور الفكر — فبفضلها معا تتكون المعرفة الممكنة المشروعة عند كانط . وهذه
هى خلاصة النظرية النقدية للإحكام .

ولا تترك الصور المنطقية للحكم الكانطى . إلا عن « وظيفة العقل المشرع
La Fonction de l'entendement » كأن الحكم من وجهة نظر كانط ، لا يبر
عن علاقات تربط « بعالم الانبياء فى ذاتها noumènes » . أو عالم الحقائق
الميتافيزيقية . ولكن الحكم الكانطى يستند فقط الى الحكم على « الظواهر
Phénomènes » وعلى ارتباطاتها الامبيريقية . ولا يتحقق ذلك إلا بفضل استناد
الإحكام الى قوانين الفكر الضرورية التى تربط فيها بين تلك الظواهر ... وهذه هى
النظرية الميتافيزيقية للإحكام تتجلى فى أقوى صورها عند كانط .

• • •

استبرئنا في صراحة مفهوم الحكم الكاظمي ، ذلك المفهوم الذي يسمح بإمكان المعرفة العملية ، وباستحالة المعرفة الميتافيزيقية ، إذ أنها معرفة غير ممكنة لأنها تفتقر إلى مادة الحس وامدادات التجربة . ولكن يمكننا أن نقسال فيما يتعلق بمسألة الاحكام ما هو الحكم على العموم ١٩ وما هي خصائصه العامة ١٩ .

لست مغاليا في شيء إذا ذهبت إلى القول بأن الحكم هو عملية الفكر الأولية ، وبفضله تبدأ المعرفة . ونحن نمر عن الحكم بمعناه التقليدي الشائع بقضية Proposition وتتألف القضية كما تعلم من موضوع ومحمول ورابطة Copula .

ففي قولنا مثلا Iron is metal ، فهو موضوع القضية Iron ومحمولها metal وكلاهما يرتبط بالرابطة is .

وعلى ذلك ينحصر الحكم في نظر المنطق التقليدي في اثبات محمول لموضوع . أو نفى نسبة هذا المحمول إلى الموضوع ، أو بمعنى آخر إن الحكم على العموم هو إيقاع نسبة بين معنيين .

والخاصية الأولى من خصائص الحكم هي العمومية universality ، أما الخاصية الثانية فهي « الضرورة necessity » — إذ أنها صادرة عن العقل بالضرورة ، لأنها قطرية innate في العقل ، ولذلك سمي هذا النوع من الاحكام « بالحقائق القبلية apriori truths » أو « بالمبادئ الأولى الرئسية Fundamental first Principles » تتميز لها عن تلك الاحكام الامبريقية التي تستند إلى التجربة experience .

وتتميز الاحكام Judgements عن التصورات concepts ، فالأولى هي مجموعة من الحدود التي تتألف منها القضية ، أما الثانية — أي التصورات — فيراد بها تلك الممانى أو الافكار العامة التي لا تشير إلى موضوعات أو مدركات percepts

معينة بالذات — ولكن على العكس من ذلك فقد تشير المدرجات إلى تصورات عامة ، مثل رؤيتنا لذلك القتال المقام على مدخل مدينة نيويورك وأخى به « تمثال الحرية » — وهو يمثل في الواقع مدركا عاما ، كما يشير في نفس الوقت إلى فكرتنا أو تصورتنا لمعنى أو مفهوم « الحرية » وهو في ذاته تصور عام أو فكرة عامة مثل تصورتنا لمعنى « العدالة » ، وهو تصور ميتافيزيقي لا يشير إلى موضوع معين في الخارج . هذا من مفهوم التصورات ، أما عن الأحكام ، فقد عرض « كانط » في كتابه « نقد العقل الخالص » Critique de la Raison pure ، إلى قائمة للأحكام واعتبرها على أربعة أنحاء ، ونحت كل منها ثلاثة أنواع مختلفة من الأحكام ، وبالتالي يكون لدى كانط اثني عشر نوعا من الحكم . أما الأقسام الأربعة للأحكام عند كانط ، فهي الكم *quantité* والكيف *qualité* والاضافة *Relation* والجهة *modalité* . أما من حيث الكم — تنقسم الأحكام إلى كلية *Universels* وجزئية *particuliers* وخصوصية *Singuliers* وتنقسم الأحكام من حيث الكيف — إلى موجبة *Affirmatif* وسالبة *Négatif* ونوع ثالث مركب من الموجب والسالب يسميه كانط بالأعداد *L'indéfini* . مثل قولنا « النفس لا فانية » . أما حيث للضافة *Relation* فقد تكون الأحكام ، أما حالية ، وأما شمولية ، وأما انفصالية . أما من حيث جهة الحكم *Modalité* فتكون للأحكام إما تقريرية *Assertoriques* وإما احتمالية *Propématiques* أما ضرورية *Apodictiques* والأحكام الأولى تبين عن اليقين أما الثانية فتعبر عن الاحتمال ، والثالثة تعبر عن الضرورة مثل قولنا « مجموع زوايا المثلث قائمتان بالضرورة » .

وأستطيع أن أختتم تلك الإشارة السجلى لنظرية الأحكام : كما تناولها تاريخ الفكر المنطقي منذ تفاوله الأفلاطون الذى اعطى الميتافيزيقا حقا شرعيا في قيام عالم الأشياء في ذاتها ، حتى بلغنا ذلك المرقب النقدي الذى حرم على الميتافيزيقا .

حقها المشروع في قيامها كعرفة ممكنة . فقد انتصر كايط العلم — وهو الميتافيزيقي
الخالص — الامر الذي جعل تلك الفلسفات اللاحقة عليه تقف من الميتافيزيقا
موقفا خاصا .

• • •

وبعد ، فلقد أردت هذه الاشارة العاجلة ، الكشف عن مفهوم المنطق وصلته
بالميتافيزيقا ، كما أشرت إلى طبيعة موضوعاته العامة ومشكلاته التقليدية .

وفي ضوء ما تقدم نستطيع أن نشير إلى موقف علم الاجتماع من مسائل المنطق
وموضوعاته ، وكيف أدل بدلوه ، وأسهم فيها مساهمة جديرة بالدراسة والتحقيق
ولا شك أن هذا العلم الوضعي الجديد قد وقف من مسألة الفكر المنطقي موقفا
تفسيريا خاصا ، فلقد ترددت في أذهان علماء الاجتماع الكثير من المسائل
الميتافيزيقية الأصل ، الفلسفية الطابع والمضبوون .

ولقد ثارت المسألة الأساسية حول النظر إلى المنطق الإنساني في مجلته
ومجموعه ، لاقى تفصيلاته ودقائقه ... ومن ثم تساءل علماء الاجتماع — هل
المنطق وبصفة خاصة التفكير المنطقي ، واحد بعينه في كل المجتمعات ؟ أم أن التفكير
المنطقي يخضع كثيره من الظاهرات ، لظروف تقدم المجتمع أو تأخره ؟؟

ولقد جاءت كتابات علماء الاجتماع ، بصدد تلك المسألة ، متفقة في المبادئ
والاصول العامة . مختلفة في الجزئيات التفصيلية ... فلقد طلع علينا د أوجست
كولت Auguste Comte ، بقانون لتطور المنطق الانساني ، وجاء به دوركيم
وموس ، بنظرية سوسيولوجية للتصنيف Classification . في مقال لهم
نشره في مجلة « السنة الاجتماعية » ، د L'année Sociologique Vol:VI
فكانت مساهمة طيبة منها في مسألة التصنيف المنطقي ود نظرية المقولات

Catégories ، وبخاصة مقولات الجنس والنوع . كما ألقى أصحاب « النشرة السوسيولوجية السنوية » ضوءا جديدا في تفسير « قانون التناقض Loi de Contradiction » .

ولقد كشف لنا « لوسيان ليفي بريل Lucien Lévy-Bruhl » عن قانون للفكر اسماء « بقانون المشاركة La loi de Participation » . وهو تشكيل أو تفسير سوسيولوجي لقانون الهوية أو الذاتية La loi d'identité كما يتفهمه الفكر البدائي بالذات . على اعتبار أنه فكر سابق على المنطق Prélogique فيما يقول .

ولقد أسهم « مارسيل موس M. Mauss » هو الآخر بدراسة وافية للسحر في فصل له من فصول كتابه الضخم Sociologie Et Anthropologie فأشار « موس » الى « نظرية عامة السحر Théorie générale de la magie » أبان فيها مدى علاقة المنطق « بقوانين السحر » — وكشف عن مفهوم جديد لفكرة « المانا Mana » وكيف تكون تلك « المانا » رابطة Copula « في القضية المنطقية البدائية » .

وسنحاول الآن أن تنتقل الى الفصل الثاني ، حيث نتناول موقف « أوجست كورت » من مشكلة « مناهج الفكر » الانساني ، وكيف درس مسألة المنهج في ضوء علم الاجتماع . حيث حاول كورت أن يصطنع « منهجا » يؤسس به الجواب الامبريقية Empirique لعلم الاجتماع ، كما يؤكد في نفس الوقت على تلك الجوانب النظرية théorique التي بدونها لا يتحقق الاسس الميثودولوجية لذلك العلم الوليد .

الفصل الثاني

مشكلة مناهج الفكر

- علم المناهج أو الميثودولوجيا
- فلسفة العلوم عند « أوجست كورت »
- المنهج التجريبي إلى المنطق الوضعي
- تصنيف مناهج العلوم
- قانون الحالات الثلاث

علم المناهج أو الميثودولوجيا :

لقد اسطلم د اوجست كوت ، بمشكلة مناهج الفكر ، وأثار مسألة المنهج التي هي من مقاصد المنطق الرئيسية ، الأمر الذي يجعلنا نؤكد مع د لالاند Lalande ، أن مناهج العلوم أو الميثودولوجيا Méthodologie تعد جزءا هاما من أجزاء المنطق وميدانا أساسيا من ميادينه (٢٢) . حيث أن المنطق يتقسم عادة عند الفلاسفة ، فيتقسم إلى قسمين ، فهو إما د صوري Formal ، وإما غير صوري ، وهو ما يسمى أيضا بالمناهج Méthodologie .

وتلك التفرقة مأخوذة عن الفلسفة المشائية التي سادت أكثر من غيرها في الدراسات المنطقية إلى عهد قريب . غير أن ارسطو صاحب المنطق ، لم يقل بهذه التفرقة على وجهها الصحيح ، لأنه لم يقصد من لفظة د مادي ، مجموع المباحث الخاصة بمناهج العلوم ، وإنما قصد بها دراسة د مادة القضايا ، استنادا إلى بحث الأقيسة اليقينية في كل علم من العلوم .

ولم يتحول النظر المنطقي من التفكير في د مادة القضايا ، إلى الالتفات إلى د مناهج العلوم ، إلا بعد بداية العلم الحديث ، وظهوره عند علماء النهضة ، منذ د جاليليو ، ود كبلر ، وغيرهم ، من مارسوا عمليا الطرق التجريبية المبدرة لعلوم الملاحظة والاختبار ، والذين وصلوا إلى نتائج باهرة دون الالتجاء إلى المنطق الارسطي . ولقد كان لهذه الحركة العملية المبكرة رد فعلها في محيط الفلسفة ، أدى بهم إلى التنبه بما أسماه د الطريقة ، أو د المنهج Method .

ولقد شاع استعمال هذا اللفظ عند د بيكون ، ود ديكارت ، . فالأول هو واضح أصول المنهج الاستقرائي ، واستعاض الثاني عن منطق ارسطو ، فاصطنع منطقا رياضيا . وسمى هذا المنطق منهجا .

ولكن كلمة « المناهج » *Methodologie* ، ، بمناسها الدقيق ، لم تصدر إلا في كتابات « كانط » ، وبخاصة في نقد العقل الخالص *Critique de l'esprit pur* ، ولقد قصد كانط بعلم المناهج ، إنه هو المنطق العملي *Logique Pratique* ، حين يتميز عن المنطق العام *Logique générale* . ويقتصر علم المناهج الترانسندنتالي *Methodologie Transcendentale* على دراسة « المناهج الممكنة » *Méthodes Possibles* التي تنظم العلوم العملية (٣٣) . ولقد شاع الاستعمال الكانطي لفهم مناهج العلوم . ولكن هناك في مقابل هذا المفهوم ما يسمى « بفلسفة العلوم » وهو ذلك الجزء من الفلسفة التي تنظر نظرة نقدية في العلوم الطبيعية ، ترى مناهج العلماء ومدى إمكان الوصول بها إلى الحقيقة ، بمعنى أن فلسفة العلوم ، هي أوسع وأشمل من الاصطلاح الكانطي الذي هو علم المناهج ، لأنها لا تقتصر فقط على دراسة المنهج ، وإنما تشمل أيضا على تقويم العلم .

ولعلنا نستطيع أن نلقى ضوءاً على علم الاجتماع الكونى ، حين نقارنه بنظرية كانط الترانسندنتالية في المعرفة ، أى أننا سنباحول أن نعرف الزعة الوضعية في ضوء الزعة الكانطية النقدية . فكلاهما — أى كانط وكوبت — يهاجم الميتافيزيقا واللاهوت ، وكلاهما ينكر وجود المطلق *absolute* ، ومعرفة الأشياء كما هي في ذاتها *Choses en soi* .

ثم نجد إن كانط وكوبت في النظرية ، وبخاصة فيما يتعلق بمبدأي الإخلاص والدين ، يجد أن كليهما يؤكد على وجود مقولات الإخلاص وقوانين الواجب ، كأن كليهما لا ينكر أن هناك أمراً ما من المناشط الإلهية التي لا يتبشى ومطالب العلم الامبريقي . حيث يؤسد كل من كانط وكوبت ، بصدد ميتافيزيقا الاخلاق ، على وجود بعض أشكال من التجربة الصوفية والجمالية والفنية ،

وهي محزنة من نوع خاص ، تتأير تماما عن تجارب وإجراءات العلم الوضعي .
على الرغم من أن نتائج هذه التجارب الجمالية والفنية ، لا ترقى أو تفصل إلى درجة
« صارف » .

هذه أوجه شبه ، أو صدها بين كومت وكاظم ، ولكن هناك الكثير من أوجه
التخلاف ، حيث أن موقف كومت من المعرفة ليس « نقديا » كما هو الحال عند
« كاظم » ، ولكن كومت حاول أن يعلم الفلسفة ، فوقف منها موقفا « لا انتقائيا » .
وحين حاول كاظم أن يبحث عن شروط المعرفة « أو « أمكانها » ، حاول
كومت أن يتوصل إلى معرفة وضعية استنادا إلى دراسة « الظواهر » دراسة عقلية ،
فأعدهم كومت في دروسه عن الفلسفة الوضعية (Cours de Philosophie Positive ،
بالم « الظواهر الاجتماعية » ، فكان اكتشاف « حقل الظواهر الاجتماعية » من نتائج
فلسفتين ، هما فلسفة كاظم النقدية ، وفلسفة كومت الوضعية ، حيث أكد الأول
على معرفة « الظواهر » Phénomènes ، التي تظهر عن الأشياء « على العموم
Choses en général » مع إنكاره معرفة أو وجود « الظواهر » التي تظهر عن
« الأشياء » كما هي في ذاتها « nomène » . بينما أكد الثاني على وجود « انتشار الظواهر
السائدة في العالم الفيزيقي » وأن مهمة « العالم الطبيعي » هو اكتشاف « القانون الذي
يتحكم في مسار الظواهر الطبيعية » .

فلسفة العلوم عند أوجست كومت :

وما ينبغي من نتائج وفلسفات العلوم ، هو أنها جميعا أجزاء أساسية من
« المنطق » ، « مرض لمنسا أوجست كومت الذي أراد أن يصطنع المنهج العلمي في
الفلسفة » كما حاول تطبيق « نتائج العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية » ،
وأتى به ذلك إلى اكتشاف « علم الاجتماع » .

ويقال في هذا الصدد ... ان كومت كان يبنى بمحاولته في مدى امكان تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على ظواهر المجتمع دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية. ولقد أدت هذه المحاولة الوضعية لدراسة المجتمع ... إلى ما لم يهدف إليه كومت وهو اكتشاف علم الاجتماع.

ولهذا السبب يقال ان كومت يشبه كريستوف كولومبوس Christopher Columbus حين حاول أن يكتشف جزر الهند ، فاكشف أمريكا . وفي هذا الصدد أيضا يقول د نيقولا تياشيف Timasheff في كتابه النظرية الاجتماعية Sociological Treory يقول أن كومت - قد حاول أن يصطنع منهاجها وضعيا يؤسس به الجوابب الامبيريقية لذلك العالم الوليد . كما حاول كومت أيضا - في زعم تياشيف - أن يؤكد على تلك الجوابب النظرية التي بدونها لاتتحقق الاسس الميتودولوجية لعلم الاجتماع (٢٤) .

وإذا كانت النزعة الوضعية في ذاتها حركية مؤيدة للعلم ، ومعارضة للميتافيزيقا التقليدية فقد أنكر أوجست كومت منذ البداية ، تلك الصلة التي تربط المنطق بالميتافيزيقا . كما هاجم كومت . للمنطق الصوري La logique formelle الذي أقامه الميتافيزيقيون ، إذ أنه عنده منطق جنلي يشتمل قوة الجدل ولا يكتشف عن شيء ، إلا أن كومت في معرض هجومه على القياس الارسطي لم يأت بمجديد فاقده أشار من قبله كل من يكون وديكارت إلى نفس هذا الانتقاد المشهور وهو أن القياس يفسر ما نعلم دون أن يكشف ما نجهل (٢٥) .

وإذا كانت النزعة الوضعية قد أنكرت المنطق الميتافيزيقي إلا أنها أيدت واتصرت المنطق التجريبي الامبيريقى (٢٦) عند د فرانسيس بيكون ، ووجون ستوارت ميل ، ولهذا السبب اتهم كومت في ميدان الدراسة السوسيولوجية

منهج الوصف والملاحظة Observation .

ولقد أصاب « كونت » في انتقاده واعتراضه على الاتجاه التجريبي الخالص ، كما يتمثل عند « فرنسيس بيكون » ، حيث اعترض عليه كونت (٣٧) وارتكز اعتراضه على أنه لا يمكن أن توجد ملاحظة علمية دقيقة دون وجود فرض سابق لها ، ولذلك فإن التفكير التجريبي المطلق في رأى كونت تفكير عقيم ، بل ولا يمكن تصوره في نظره ، إذ أن الملاحظة لا تصبح علمية إلا إذا فُسرَت في ضوء فرض أو قانون ، إذ أن مجرد جمع الوقائع وتكديس الظواهر لا يفيد شيئاً .

من المنهج التجريبي الى المنطق الوضعي :

وبرغم انتقاد « كونت » للمنهج التجريبي الخالص ، إلا أنه حاول أن يشيد لنفسه « منطقاً وضعياً *logique positive* » ، تستند إليه فلسفته الوضعية من جهة ، ويعبر عن نظريته السوسيولوجية من جهة أخرى ، ولذلك ربط كونت بين « العلم والمنطق » على اعتبار أن كلا منهما متمم للآخر ، متصل به أوثق الاتصال .

وحاول « كونت » ارتكازاً إلى هذا الفهم ، أن لا يفصل بين وجهة النظر العلمية ، ووجهة النظر المنطقية (٣٨) ، وأن لا يفرق في الوقت عينه بين مضمون العلم وبين منهجه ، على اعتبار أن منطق الفلسفة الوضعية ، لا ينفصل عن منهج العلم ، إذ أن المنهج الوضعي واحد في جوهره ، كما أن العلم واحد في ذاته ، من حيث أنهما يتجهان إلى نفس الغاية وهي التوصل إلى فكرة « القوانين *Les lois* » (٣٩) ، التي تخضع لها الوقائع والظواهر ، وهكذا يمكن « التنبؤ *Prédiction* » ، الذي هو غاية العلم البعيدة فيما يقول كلود برنار في مقدمته

المشهورة لدراسة الطب التجريبي (٤٠) .

ولقد قام « أوجست كومت » بمحاولة تطبيق « المنهج الوضعي » على دراسة الظواهر السوسولوجية ، استنادا إلى فكرة الملاحظة الموضوعية التي تقسح السبيل لمعلم الاجتماع لإحكان إطلاق « قوانين سوسولوجية » (٤١) عامة لتفسير تلك الظواهر والوقائع ، فإن المعلم عند « كومت » يتألف في الحقيقة من القوانين لا من مجرد المعلومات التي نجمها عن الظواهر (٤٢) .

ومن ثم يكون لمعلم الاجتماع أو الفيزيقا الاجتماعية Physique Sociale .
فيها أسماء كومت ، حقبة المشروع في قيامه كعلم وضعي يدرس الظواهر الاجتماعية على نفس النحو الذي تعالج به العلوم الطبيعية سائر الظواهر الفيزيقية .

ولذلك أنكرت الروح العلمية في منهج كومت الوضعي ، تلك الاتجاهات الفلسفية التي تستند إلى فروض غيبية أو ميتافيزيقية ، كما رفضت أيضا الاتجاه الامبريقي الخالص باعتباره اتجاهًا مضادا لروح العلم ، حين يقتصر الامبريقيون على مجرد الوقوف عند الظواهر وتكديسها وجمعها ، على حين ينبغي أن يصبح العلم وضيا ، أن تتخذوا لبعض القروض الموجبة (٤٣) Hypothèses directrices . التي بفضلها تتحقق فكرة القانون .

ومعنى ذلك أن أوجست كومت ، أراد أن يوجه الإذهان إلى الالتفات إلى منهج « المشاهدة والفرض » ، برفضه المنهج التأملي الذاتي مع إنكار التفكير الميتافيزيقي الذي يستند إليه « المنطق التقليدي الارسطي » ، إذ أنه في رأي كومت منطق عقيم ، لا يؤدي إلى جديد . واستنادا إلى هذا الفهم فلسف مناليا في شيء إذا ذهب إلى القول بأن « أوجست كومت » قد أسهم في ميدان الدراسات المنطقية مساهمة جديرة بالدراسة والتحقيق .

فقد أجاز كورت فكرة التصنيف ، فصنف في تصنيفه المشهور عتلت مناهج العلوم الطبيعية والرياضية واستخدم مناهج العلوم البيولوجية في التصنيف إلى أجناس وأنواع وعائلات . ولذلك غلبت على كورت بصدد تصنيفه ، تلك الصفة البيولوجية العامة ، حيث أشار في المجلد الثالث من « دروس الفلسفة الوضعية Cours de philosophie positive » عن إمكان الافادة من علم البيولوجيا Biologie (٤٤) ، واتخاذها فيما يقول « كورت » أداة من « الأدوات للمنطقية Un instrument Logique » للتصنيف .

ولذلك وجدنا كورت يحدثنا عن تصانيف متباعدة المملكة النباتية والمملكة الحيوانية طبقاً لمقولات « الجنس Genre » ، والعائلات Familles والفصائل Classes (٤٥) . ولعل كورت قد تأثر في تصنيفه بتقسيم « أرسطو » (٤٦) لأشكال الحياة العضوية Le vie organique والحيوانية animale والنسائية végétative .

تصنيف مناهج العلوم :

وإذا كان الطابع البيولوجي قد كان غالباً على تصنيف كورت لأشكال الحياة على العموم ، إلا أنه صنف العلوم استناداً لوجهة النظر الميثودولوجية (٤٧) ، إلى علوم نظرية théorique ، وعلوم عملية أو تطبيقية Pratique كما صنف علم الطبيعة أو الفيزياء ، إلى « فيزيقا مشخصة Physique abstraite » ، و « فيزيقا مجردة Physique concrète » (٤٨) . كما يتضح في الشكل الآتي :



كما قام كورت بتصنيف مناهج العلوم الانسانية ، استنادا لفكرة البساطة والتعقيد ، قسم العلوم من أكثرها تجريدا ، الى أشدها تركيبا وتعقيدا ، فبدأ بالرياضيات ، فالفلك *L'astronomie* فالطبيعة *La physique* ، فالكيمياء *La chimie* فلم الفيزيولوجيا أو الحياة *la Biologie* ، ثم أخيرا علم الفيزياء الاجتماعية ، أو علم الاجتماع *Sociologie* ، (١٩) .

ولقد كان تصنيف كورت للعلوم ، بناء على د درجة عمومها ، التي تنقص شيئا فشيئا ، وعلى درجة التعقيد *Complexité* التي تزداد هي الأخرى شيئا فشيئا ، كلما نقصت درجة العموم *généralité* (٢٠) حيث تتقدم العلوم من أكثرها صورية وعموما حتى أشدها تشخصا وتركيبا كما هو الحال في الشكل الآتي :

الرياضة ← الفلك ← الطبيعة ← الكيمياء ← البيولوجيا ← علم الاجتماع

فلم الرياضة مثلا — يفحص أشد الظواهر عموما وأقلها تركيبا ، وأشدها تجريدا ، وأكثرها بعدا عن الانسانية ، أما العلم الأخير ، الذي هو علم الاجتماع ، فيدرس أكثر الظواهر تركيبا *Compliqué* وأشدها تشخصا *concrete* وتعقيدا ويرى « Paul Mony » أن هناك نوعا من الارتقاء ، يفلب على تصنيف كورت للعلوم المتعاقبة ، فكل منها يأتي بشئ جديد بالنسبة الى ما سبقه . (٢١)

فالظواهر الرياضية mathematiques ، هي أكثر ظواهر الوجود صورية ورمزية ، وحيث أن « النقطة » و « الزاوية » و « المستقيم » و « المثلث » و « المربع » ، كلها أشياء تتميز بصورتها وفراغها ورمزيتها ، حيث لا يمكننى مثلا القبض على « مثلث » أو « شبه منحرف » . حيث أن الاشكال الهندسية ، انما تعبر عن صورة مجردة ، أو أشكال مفرغة .

ومن ثم تميزت الظواهر الرياضية بالعمومية نظر لصورتها وعمومها بين بنى البشر . ولذلك وضع « كورت » العلم الرياضى على قبة التسلسل التصنيفى الذى اصطنعه لتصنيف الظواهر والعلوم . وبعد الرياضة . تأتى مباشرة الظواهر الفلسفية ، تلك التى تتميز بأنها أكثر تشخصا من الظواهر الرياضية ، حيث أن الافلاك والأجرام هي أجسام ، ولكنها لا تخضع لتجربة العملية المباشرة التى يجرىها الانسان ، حيث أن مراقبة الكواكب من تليسكوب ليست بتجربة ، وانما هي من قبيل الملاحظة .

وبصدد علم الفلك Astronomie ينبنى ها هنا ان نميز بين الملاحظة والتجربة فالملاحظة هي ادراك ما يجرى في ظاهرة ما ، لا نستطيع أن نمزها أو أن نتحكم في ظروفها ، أما التجربة فهي على العكس من ذلك . هي ادراك الظاهرة حين نستطيع أن نمزها وبعد أن نتحكم في تغيير ظروفها . وهذا المعنى تكون مراقبة الكواكب ملاحظة ، واشعال شمعة في حين محصور من الهواء تجربة . على اعتبار أن التجربة لا تدخل لها باستخدام أو عدم استخدام أجهزة للفرقة بين الملاحظة والتجربة .

وما يعنيننا من هذا المثال ، هو أن الانسان يحاول أن يحيل ملاحظاته لعالم

الاجرام الى مجارب ، حتى تتحول الظاهرة الفلكية الى ظاهرة فيزيقية مشخصة كما هو الحال في ظواهر الحرارة ، والضوء ، والكهرباء . . ولكن الظاهرة الفلكية ، هي أكثر تجريدا من أية ظاهرة فيزيائية ، كما انها في الوقت عينه أكثر تشخصا من الظواهر الرياضية ، حيث أن المثلثات والمربعات ليست بالأجسام ، أما الاجرام الفلكية فهي أجسام نحاول التوصل اليها .

ثم ينتقل كوت بعد ذلك الى الاشارة الى الظواهر الطبيعية أو الفيزيائية Physiques على اعتبار اننا لانعالج ظواهر اجرام الفضاء ، على نفس النحو الذي نعالج به مختلف الظواهر الفيزيائية ، حيث يمكن عزل الظاهرة الطبيعية ، أما الظاهرة الفلكية فلا زالت مفروضة علينا فرضا ، دون أن تتمكن من عزلها أو التحكم في مسارها ومن ثم كانت الظواهر الطبيعية أكثر تشخصا من الظواهر الفلكية ، إلا أن الطبيعيات انما تعتمد دائما على نتائج دراسات علم الفلك ، كما يعتمد عالم الملك بالتالي على قوانين الرياضيات من أجل حل مشكلات حركات الافلاك .

والعلم الرابع في سلم تصنيف العلوم عند كوت ، هو علم الكيمياء Chemie . وهو علم المواد ، التي هي ظواهر أكثر تحققا وتشخصا من الغازات والنوازل فالظواهر الكيميائية ، كالفلزات واللافلزات ، والاحماض والقويات ، كلها ظواهر مركبة ، تتألف من جزيئات كيميائية معقدة ، وتمتاز بالكثافة . على عكس الحال في الظواهر الفيزيائية كالحرايات والضويات ، ولذلك تعتمد الكيمياء في تفاعلاتها ومعدلاتها على قوانين الفيزياء .

وإذا كانت الكيمياء هي علم الجوامد . فإن البيولوجيا Biology هي علم المادة حين تضاف اليها عناصر الحركة والنمو والحياة . ومن ثم كانت الظواهر

البيولوجية ، وهى ظواهر المادة الحية ، أكثر تركيزا وتشغلا من ظواهر الكيمياء . الا أن الظواهر البيولوجية ، وما تشتمل عليه من الخلايا الحية والانسجة والاجهزة العضوية . انما تعتمد أولا وقبل كل شئ . على نتائج علوم الكيمياء العضوية وغير العضوية .

ومن المعلوم لدينا أن الدراسات البيولوجية ، انما تشتمل على علوم التشريح Anatomy والفسيولوجية Physiology والمستولوجية Histology ، كما تتصل العنزم البيولوجية ، بعلوم الاجنة Embryology ، والحيوان Zoology والنبات Botany ، وكلها علوم وظواهر متصلة بمناصر المادة الحية كما صدرت على سطح الارض .

وفى ختام هذه السلسلة المركبة من الطواهر ، يأتي دور علم الاجتماع Soicology ، الذى يدرس الطواهر الاجتماعية ، أكثر الظواهر على العموم . تشخصا وعمقا . حيث أن البيولوجيا انما هى ظواهر الكائن العضوى الحى ، وهو كائن وحيد ، تدرسه العلوم البيولوجية من حيث البناء Structure والوظيفة Function ، والتاريخ الطبيعى Natural history .

ولكن عالم الاجتماع لا يشغل بدراسة كائن وحيد ، على ما يفعل عالم البيولوجيا . وانما يدرس عالم الاجتماع تلك الطواهر التى تصدر عن تلك الكتلة البشرية الهائلة ، التى هى « المجتمع » ولذلك كانت تلك الظواهر الانسانية ، هى أعقد الظواهر على العموم . وبذلك درس « كومت » الطواهر السائدة فى العالم الفيزيقي ، استنادا الى درجة بنائها Simplicity كما هو الشأن فى الظاهرة الرياضية . أو درجة تعقيدها . وتشخصها كما هو الشأن فى الطواهر السوسيولوجية ولذلك أطلق . كرونز على علم الاجتماع ، اسم « الفيزيكا الاجتماعية Physique sociale » .

قانون الحالات الثلاث :

هذا عن تصنيف د. أوجست كورت ، لمختلف مناهج العلوم ، ولكنه حين أثار مسألة المنهج في المنطق وفي علم الاجتماع ، حاول أن يشرح لمناهج الفكر قانونا عاما يفسر تقدم الذكاء الانساني، ويعبر عن تطور أشكال الفلسفات والمناهج المتتابعة خلال التاريخ .

ولذلك جاء كورت ، بقانون الحالات الثلاث *Loi de trois états* الذي اعتبره كورت القانون المطلق لتطور الفكر والمنهج، وهو القانون العام الذي يكشف عن تلك الرابطة الاصلية التي تربط المنطق بعلم الاجتماع ، فذهب كورت إلى أن منطق الانسان بمعنى فكره أو عقله ، إنما يتدرج أو يتطور مع تدرج المجتمع وتطوره من حالة غيبية أولية (*٥٧*) *état Primitif* ، إلى حالة ميتافيزيقية انتقالية (*٥٨*) *état metaphysique transitoire* ومن ثم يصل للعقل في النهاية إلى مرحلة « *L'esprit Positif* الوضعي » .

ولما كان ذلك كذلك ... فإن أوجست كورت قد ارجع للمنطق الانساني وجعل منه تاريخا للفكر الاجتماعي ، ولقد صدق Roger Bastide حيث يصرح في هذا الصدد ، بقوله :

« ان كورت قد جعل من علم الاجتماع ،

« تاريخا للفكر الانساني ، حين وضع ،

« قانون الحالات الثلاث ، » (*٥٩*)

فقد تصور ، أوجست كورت ، المنطق الانساني أو العقل البشري تصورا خاصا، يتميز به وحده دون سائر المناطقة والمفكرين فاصطنع للمنطق تاريخا ، وخلق للتاريخ

منطقاً محتوى، يسير في حلقات ، ويمر بأطوار وأحقاب ، تلك التي أشار إليها كومت في مواضع كثيرة من دروس الفلسفة الوضعية فأسماءها -الات (٥٥) و أطلق عليها في مواضع أخرى أنساق systèmes (٥٦) أو مناهج (٥٧) méthodes ويسمى فيها في أغلب الأحيان « فلسفات ، Philosophies (٥٨) » وتخص هذه الحالات أو الفلسفات لقانون التقدم باعتبارها مراحل تقدمية يمر بها الفكر البشري ، إذ أن ظهور الفلسفات في أنفسها ما هي إلا مراحل اجتماعية تختمها فلسفة التاريخ .

ولذلك كانت « الفلسفة الميتافيزيقية » في رأى كومت ، ما هي إلا مرحلة تنقسم بالضرورة والختم ، إذ تختمها ضرورة الانتقال من المنطق اللاهوتي الفئسي ، كي يصل الفكر بفضلها إلى « وضعية العلم » حيث يشاهد الفكر عالم الحقيقة ، تلك التي وجدناها عند كومت تفبثق من « الروح الوضعي » .

ولكن ما هي حقيقة هذا القانون الديناميكي التقدمي الذي صاغه كومت ؟ وكيف يرتبط هذا القانون بمنطق الإنسان وتصورات ؟؟ يحدد كومت صيغة هذا القانون في بداية الدرس الأول من دروسه في الفلسفة الوضعية بقوله .

« ان مضمون هذا القانون — هو أن ،
كل تصور من تصوراتنا الرئيسية ، وكل ،
فروع من فروع معارفنا ، يمر في تتابع ،
في ثلاث حالات نظرية مختلفة : وهي الحالة
« اللاهوتية أو الخيالية » ، والحالة ،
« الميتافيزيقية أو المجردة » ، ثم الحالة العلمية ،
« أو الوضعية » (٥٩) .

وفي ضوء تلك الصيغة التي صاغها كورت لذلك القانون السوسولوجي العام ،
يتبين لنا أن منطق الايمان وفكره ، قد التزام منذ البداية ، منهجا فيولوجيا
méthode theologique « قد قصد به كورت ، اتجاه الانسان في تفسير الظواهر
الفيزيائية بقوى غيبية ، مثل « ارادة الآلهة La Volonté de dieux » .

وقد أطلق كورت كلمة « لاهوتي theologique » ، كي يعنى بها خرافى
Fictif أو خيالى imaginaire ، وقد يستخدمها أحيانا أخرى بمعنى اسطورى
mythologique (٦٠) .

وقد قصد كورت بتلك النزعة اللاهوتية البدائية ، ذلك الميل الانسانى الفطرى
أو الاتجاه الاول الساذج لمنطق الانسان حين يسل الظواهر الفيزيائية التي تحيط
به من كل جانب فيفسر تلك الظواهر بالرجوع الى عناصر حيوية مشخصة ،
وهي نزعة من نزعات التعليل الاولى البدائى ، يطلق عليها علماء الانثروبولوجيا
اسم anthropomorphisme وهي نزعة عقلية تفسر الاحداث والوقائع ، وترد
الظواهر الى فصل قوى خارقة ، وعقل تصدر عن عالم « فوق طبيعى
Surnaturel » (٦١) .

ويرى لوسيان ليفى بريل باعتباره تلميذا ، وشارحا من شراح « فلسفة
أوجست كورت » أن رائد الفلسفة الوضعية لايمنى « بمنهج التفسير اللاهوتى » ،
ذلك الجدل النظرى الذى تارسل مسألة وجود الله ، تلك التي تحققت في الفاسفات
الكبرى ، كما وجدناها عند أفلاطون وديكرت وكانط . فقد كانت هذه المسألة
لدى هؤلاء الفلاسفة ، مسألة ميتافيزيقية من الدرجة الاولى يشوبها التفسف
الخالص ، ويمتلب عليها طابع القداسة لانها مبحث فى (ذات الله) ، فطالع علينا

هؤلاء الفلاسفة يختلف الادلة العقلية بقصد الاستدلال والبرهان . فليس
« المنهج اللاهوتي » ، إذن في رأى ليفي بريل هو ذلك العلم العقلى أو المقدس
Science rationnelle ou sacrée - (٦٢) الذى حاول شق المحالات في بحث
الوجود الالهى ، باعتباره تعالى « الكائن الاسمى أو اللامتناهى » أو من حيث هو
« واجب الوجود » كما يقول المتفلسفة الاسلاميون .

وجملة القول - يتجه الذكاء في مراحل المبكرة اللاهوتية ، إلى تشبيه
الطبيعة بكائن حى ، حيث يفترض الفكر اللاهوتى وجود ظل غيبية تفسر
الظواهر الحسية ، فحين يحدث البرق وترعد السماء وتمصف الرياح ، ينظر البدائى
إلى تلك الظواهر الطبيعية على أنها من فعل « آلهة » أو « أرواح » أو « ارادات
كامنة » ، فظاهرة البرق الخاطف مثلاً حين تصاحبها زمجرة الرعد ، يفسرها العقل
اللاهوتى البدائى ، بأنها أصوات الآلهة حين تتصارع في فورة غضب أو حالة
حرب .

فالصفة الغالبة على التفكير اللاهوتى ، هى اقتران وجود ذ الملل الأولى ،
تلك التى لا تصدر الا عن فعل كائنات فوق طبيعية Supernaturel ، فالفكر البدائى
اللاهوتى لا يميز بين كيف ؟ أو لماذا ؟ ولا يدرك الفارق بين « التبريز »
و« التنفس » ، فيتصور الأشياء تصوراً أسطوريا غيبياً . بالنظر الى الأرواح
و« الكائنات الغيبية » على أنها « ظل » تسبب سائر الأحداث والظواهر . بمنى أن
كل ما يحدث ملتما يسببه « فعل » أو « قوة » أو « علة » ، وهى أفعال أسطورية ،
وقوى روحية ، و« ظل غيبية » .

ولذلك كانت الفلسفة اللاهوتية فى التنفس ، هى الأصل القديم فى كل فاهمة

ميتافيزيقية أو وضعية . فقد كان اللاهوت دائما هو القوة الدافعة للعقل ، ومبعث الفكر من أجل الحركة والتقدم . ولا شك أن المرحلة النهائية ، وأعنى بها مرحلة الفكر الوضعى ، انما تدين لأوهام التنجيم وكيمياء الشعوذة ، على ما يذكر « كبلر » فى علم الفلك ، و « برتوليه Berthollet » فى علم الكيمياء .

فالفلسفة اللاهوتية هى المنهج الممكن الوحيد ، الذى عنه تصدر سائر الفلسفات ، فلقد نشأت الفلسفة والعلم فى أحضان الدين ، على ما يذكر دور كايم فى كتابه « الصور الأولية للحياة الدينية Les Formes Élémentaires de la vie religieuse » ولعل دور كايم قد انتزع هذا المنزع بتأثير أستاذه « كومت » ،

وقد رأى ليني بريل أيضا — أن كومت لا يستخدم كلمة « الميتافيزيقا » فى اصطلاحها التقليدى ، ولا يتناولها فى معناها المألوف فلم يقصد بها كومت ذلك العلم الذى يدرس « الوجود من حيث هو وجود » ، أو أنها علم الجوهر Substance ، أو علم المبادئ الأولى . بل ان الميتافيزيقا فى رأى كومت — هى « موقف أو اتجاه » التزام به العقل الانسانى فى التحليل والتعليل . بمسند انتهائه من الحالة الأسطورية أو الخيالية . فاستند العقل الانسانى فى تفسيره للظواهر الفيزيقية بقوى مجردة Forces abstraites (٣٣) وإلى افتراضات ميتافيزيقية — مثل فرض الأثير L'hypothèse d'un éther فى علم الطبيعة ، لتفسير الظواهر الضوئية والكهرية . او « فرض المبدأ الحيوى L'hypothèse d'un Principe vital فى علم الفيزيولوجيا . ومثلهذا أيضا — « فرض الروح L'hypothèse d'un âme فى علم النفس . وكلها فروض ميتافيزيقية خالصة . (٣٤)

فى المرحلة الميتافيزيقية ، لا يؤمن العقل الانسانى بوجود كائنات غيبية ، أو علل مشخصة ، كما هو الحال فى مرحلة الفكر اللاهوتى . وإنما يفترض العقل الميتافيزيقى وجود « قوى مجردة » ، كامنة فى الأشياء . و « قدرة » على الفعل وأحداث الظواهر .

بمعنى أن الاله بعد أن كانت « فوق طبيعية Supernatural » . أصبحت « طبيعية » ، وبعد أن كان السبب « مفارقا » و « قائما » خارج الأشياء ، كما هو الشأن فى الحالة اللاهوتية ، أصبح السبب فى مرحلة الفكر الميتافيزيقى ، « كامنا » ، و « قائما فى الأشياء ذاتها » .

وبالإضافة الى هذه السمة العقلية ، تختفى صفة الحياة والخصائص الحيوية من الأشياء والجمادات ، فى مرحلة الفكر الميتافيزيقى . ومن ثم تؤول الى الابد تلك النزعة التشبيبية anthropomorphism التى تنزع نحو تشبيه الطبيعة بالإنسان .

فإذا كان الفكر الاولى اللاهوتى ، يتصور الالهة على أنهم « أشخاص » ، فإن العقل فى المرحلة الميتافيزيقية إنما ينظر الى الله ، على أنه « قوة مجردة » ، و « قدرة » ، كلمة اولى لصدور العالم . ومن ثم لا يتعلق الوعى الميتافيزيقى بتلك « الارواح المشخصة » التى تبحث الحياة فى الكائنات والجمادات ، كما هو الشأن فى الوعى اللاهوتى ، وإنما يؤمن العقل فى المرحلة الميتافيزيقية « بقرى لاشخصية impersonal » ، يكون لها فعلها واثارها فى ظواهر الطبيعة .

ولذلك يؤمن الميتافيزيقى بوجود « اللوغوس Logos » ، أو العقل المنظم للأشياء ، والمتحكم فى مسار الظواهر الطبيعية بدلا من الاقتصاد على « أرواح » .
• « علم الاجتماع والفلسفة »

أو « نفوس » ، وما يتميز به الفكر الميتافيزيقي ، هو انه يحمل « العقل » مساويا للملة . ولذلك يفسر الميتافيزيقي عن طريق العقل ، وبالعقل وحده . يفسر عل الاشياء والموجودات . وفي اللغة الفرنسية نجد ما يؤكد هذا المعنى الميتافيزيقي . حيث نجد أن كلمة Raison انما تعني « عقل » ، تارة كما تعني « سببا » أو « علة » ، تارة أخرى .

وما يميز مرحلة الفكر الميتافيزيقي هو غلبة « الفكر » ، و « الحقائق المجردة » بدلا من غلبة « الارواح » ، و « النسيات » . حيث بدأ العقل الميتافيزيقي في الاخذ بفكرة « الماهيات » ، و « الامكانيات » ، و « الطابع » ، الكامنة في الاشياء .

وقد تسمى مرحلة الفكر الميتافيزيقي ، بالحالة الانتقالية *état transitoire* كما ذكرنا منذ قليل ، إذ انها مرحلة ضرورية ، ووسيلة انتقالية ، فلم يكن في مقدور العقل الانساني في تطورده المتباطيء ، أن يشب وثبة واحدة من الحال اللاهوتي الى الحال الوضعي .

حيث يوجد من التمازض الهائل بين الفكر اللاهوتي والفكر الوضعي ، ما يحتم ضرورة توافر حاله ثالثة من حالات الفكر ' يكون لها القدرة على الحركة بين نقيضين ، والانتقال بين ضددين . الامر الذي يذكرنا بحركة الجدل البيجيلية فقانون كونت هذا ، انما يؤكد لنا بصورة أو بأخرى ، مدى تأثير الفلسفة الجدلية البيجيلية على فلسفة كونت الوضعية . الا اننا مع ذلك ينبغي أن نؤكد أن كونت هو مفكر يتسم بالعمق ، وفيلسوف يتصف بالاصالة .

هذا عن منهجي الفكر « الثيولوجي والميتافيزيقي » . أما عن منهج الفكر الوضعي فيحدده أوجست كونت في صياغة دقيقة وبخاصة في كتابه مبادئ الفلسفة الوضعية *Principes de Philosophie Positive* حيث يقول :

- « وأخيرا في الحالة الوضعية — حين ،
- « اتضح للفكر الانساني استحالة حصوله ،
- « على معان مطلقة ، فانه قد عدل عن البحث ،
- « عن أصل العالم ومصيره وعن معرفة ،
- « العلل الكامنة للظواهر . فاقصر فقط ،
- « على اكتشاف قوانينها الحقيقية ،
- « باستخدام الاستدلال والملاحظة ،
- « (باقترانها معا) ، وتقصد بالقوانين ،
- « العلاقات الثابتة في تسابع الظواهر ،
- « وتشابها (٦٥) ،

ومن ذلك يتبين لنا أن منهج الفكر الوضعي عند كومت يختلف تماما عن منهجية السالفين فلقد عدل الفكر في تلك المرحلة الأخيرة عن البحث في المطلقات absolues وعن دراسة « غاية العالم ومصيره » ، كما عدل الفكر عن البحث في مسألة أصل الظواهر . وهي كلها مسائل ميتافيزيقية . فاستند الفكر الوضعي أخيرا الى منهج الملاحظة Observation في معالجته للظواهر ، ودراسة العلاقات الثابتة فيما بينها ، وللتعبير عنها في صورة « قوانين Lois » تخضع لها سائر تلك الظواهر ، من حيث أن القانون هو في ذاته صيغة عامة مجردة ، تصدق على عدد معين بالذات من الظواهر العينية المشخصة .

ففي الحالة الوضعية ، كف العقل الانساني عن البحث العميق في المطلقات ، وانصرف الى دراسة قوانين الظواهر ، بالنظر الى علاقات التماكب والتواتر ، عن طريق قياس ما يتكرر أو ما يتواتر ، إذ أن وظيفة العلم الوضعي هي « القياس ،

وأن يجعل العلم كل ما لا يقاس قابلا لأن يقاس . ولذلك يدرس العلم الوضعي كل ما يتواتر بين الظاهرة و«س» ، والظاهرة و«ص» ، في علاقة ثابتة ، وبفضل الاستدلال والملاحظة ، يمكن إيجاد معاملات الارتباط بين الظواهر التي تتواتر بصفة دائمة وثابتة .

وبذلك تتخلل التصورية الوضعية نهائيا عن عقم التصورية اللاهوتية ، والتصورية الميتافيزيقية . فتفى الحال الوضعي ، لا يفسر الفكر شيئا ، الا من خلال « الفروض hypothesis » التي تتحقق كي تصل الى درجة القوانين الامبيريقية « Empirical Laws » ، تلك القوانين التجريبية التي تحكم العلاقات بين سائر أشكال الظاهرات .

ويمكننا في هذا الصدد — أن نعقد مقارنة عامة بين مناهج الفكر الثلاثة عند أوجست كومت ، فنلاحظ أول ما نلاحظ أن التفكير اللاهوتي الميتافيزيقي ، يتميز بأنه عام universal وبأنه خيالي Fictif أما التفكير الوضعي ، فهو على العكس من ذلك ، اذ انه تفكير « واقعي » reel ، ويتميز بأنه « خاص » Spécial ، (٦٦)

كما نلاحظ ثانية ، أن التفكير « اللاهوتي البدائي » ، إذ كان مثاليا ومطلقا فان التفكير الوضعي يستعيز بمنهج الملاحظة Observation عن منهج الخيال ، وبالمعاني النسبية Notions relatives عن المعاني المطلقة notions absolues . (٦٧) ولعل أوجست كومت قد أراد منذ البداية . أن يوفق بين مناهج الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي والوضعي ، فصاغها جميعا في قانون سوسبيولوجي وحيد ، بفضلته يقوم علم الاجتماع باعتباره الصورة الوضعية الأخيرة للفكر والمنطق على السواء .

وأغلب الظن ، أن أوجست كومت قد أراد منذ البداية أيضا ، أن يوفق بين مناهج الفكر التي اضطربت في عصره ، وسادت المجتمع الفرنسي

بأسره ، فاصطنع فلسفة وضعية ، تؤسس أخلاقا جديدة وسياسة وضعية
Politique Positive مجتمعه الذى عمه القلق الفكرى ، وشملته الفوضى العقلية ،
فاهتدى الى تلك « الفلسفة الوضعية » لتوحيد الفكر وتنظيم المجتمع ، وتحقيق
« الانساق المنطقى التام La parfaite coherence logique » ، على ما يقول
ليفى بريل (١٨) .

فيسود الاتفاق والانساق بعد القضاء على أسباب القلق الفكرى والاضطراب
العقلى . وسين يسود الاتفاق . تظهر النظم دون اصطدام أو مقاومة .

ومن ثم كان الفلسفة الوضعية ضرورتها . لاعادة تنظيم المجتمع ، وتأكيد
التخصص . وإبراز دور ووظيفته العقل ، مع احياء التعليم الوضعى ، فنتطلع
الفلسفة الوضعية بذلك الى تحقيق المجتمع السوى المنتظم ، عن طريق التوصل الى
وحدة المنهج وتجانس مذاهب الفكر على اختلاف أذواقه ومشاربه .

ولقد اراد كومت بالفلسفة الوضعية أن يتجاوز تلك الفلسفة السلبية التى
اتسمت بها الثورة الفرنسية ، فاذا كان اللفظ « ثورى » يرادف اللفظ « سلبى »
أو متعبد ، فان اللفظ « وضعى » انما يعنى كل ما هو معاد للثورة ، فكل ما هو
وضعى هو واقعى ونافع ونسبى وعضوى ومؤكد ، كما أن الوضعى هو المعطى
المباشر من التجربة ، على ما يذكر كومت فى كتابه Pensées et préceptes ،
فى تعريف الفلسفة الوضعية التى هى منبرج أو فلسفه عليه ، تتخلل عن الجواهر
والمطاني ، كى تقتصر على دراسة الظاهر .

أى أن قانون أوجست كومت يعتبر فى ذاته ، مساهمة سوسيولوجية ، فى حل
مشكلة الاضطراب المنطقى الذى ساد المجتمع الفرنسى فى عصر كومت .

وكما يصدق هذا القانون السيولوجى المام الذى أطلقه كومت ، على منطق الفكر الانسانى وتاريخه ، فانه يصدق أيضا على تاريخ العلوم ، وعلى كل نظام من النظم الاجتماعية ، بل ويصدق أيضا على التاريخ الفردى لمنطق الانسان نفسه ، من حيث أن الانسان الفرد يبدأ « ثيولوجيا » فى طفولته ، « ميثافيزيقيا » فى شبابه « وضعيا » فى رجولته ، وهذا ما يؤكد قول كومت :

- « الا يتذكر كل واحد منا — عندما »
- « يتأمل تاريخه الخاص أنه كان على »
- « التابع فى أفكاره الرئيسية ، لاهوتيا فى »
- « حدائمه ميثافيزيقيا فى شبابه ، فيزيقيا »
- « فى رجولته . » (٦٨) .

ولسنا مغالين فى شئ. إذا قلنا أن قانون اوجست كومت كان له صداه وإثاره فى شتى الدراسات السوسيولوجية والمنطقية اللاحقة ، فلقد ذاعت وضعية كومت وكان لها صداها فى علم الاجتماع الانجليزى ، وبخاصة لدى كل من هربرت سبنسر Herbert Spencer وجون ستينوارت ميل كما ظهرت فكرة « المراحل العقلية » التى قال بها كومت ، واضحة المسالم فى محاولات كل من هفدينج Hoffding وهو بهابوس Hobhouse .

ولقد صاغ سبنسر (٧٠) حين ينشبه بكونت قانونا بتطور المجتمعات من حالة الحرب والصراع ، إلى حالة الأمن والاستقرار وذهب إلى أن المجتمعات تتحول من الشكل العسكرية ثم ينحو البناء الاجتماعى بعد ذلك نحو صناعيا ، ويبدو أن سبنسر قد تأثر بفكرة التطور الداروينية Darwinism فتصور المجتمع كأنه

فوق عضوى (٧١) Superorganic ، يتطور من حيث البناء Structure والوظيفة Function . وأن البناء الاجتماعى ، يتحول هو الآخر من حالة المتجانس homogeneous إلى حالة اللامتجانس heterogeneous (٧٢) . ولقد صدق إميل دوركايم حين يصرح بصدد النزعة التطورية عند سبنسر ، فيقول :

« ان مؤلف سبنسر فى علم الاجتماع ،
 « على ضخامته - لم يكن يرى إلى شيء ،
 « آخر غير التبدل على أن قانون التطور ،
 « العام يصدق أيضا على المجتمعات ،
 « الانسانية . (٧٣) »

فلا شك أن هناك مسحة بيولوجية تطورية قد غلبت على منطق هوبرت سبنسر وفلسفته وتصوراته ، فقد اعتبر « قانون التطور » قانونا عاما ، يصدق على الكائنات العضوية فى ميدان البيولوجيا ، كما يصدق أيضا على المجتمعات الانسانية فى ميدان السيولوجيا .

ولقد غلبت تلك النزعة البيولوجية على مفهومات سبنسر المنطقية ، وعلى فهمه لطبيعة « مقولات الفكر الانسانى » . وبخاصة فيما يتعلق بفكرى « الجنس والنوع » (٧٤) ، كما غلبت ايضا وضعية كونت على منطق سبنسر فيما يتعلق بمسألة التصورات Concepts .

فلقد رفض سبنسر التصورات المجردة abstract concepts وقال باستحالة وجودها (٧٥) ، اذ أن النفس عنده ليست الا مجرد مجموعة من الانطباعات

impressions والمشاعر feelings والملاقات الرابطة بينها ، فلا مكان أو وجود لتلك « التصورات المجردة » (٧٦) .

وإذا كانت النزعة الوضعية عند كومت قد أثرت إلى حد بعيد في تشكيل عقلية سبنسر وفلسفته التطورية ، فإننا نجد أيضا معالم تلك النزعة قد أثرت في تكوين منطق جون ستيوارت ميل ، فقد كان صديقا لاروجست كومت ، وتشهد بذلك تلك الرسائل التي كانا يتبادلانها ، والتي نشرت في طبعة تذكارية في باريس سنة ١٩٤٢ تحت اسم *Système de philosophie positive* .

وفي تلك الرسائل نجد كيف يتابع ميل Mill اتجاهات كومت في المنطق والاجتماع ، فلقد اعتقد ميل Mill أن التاريخ الانساني يوضح لنا أن العامل الاساسي البارز في التقدم ، إنما يتحقق في حالة الملكات الفكرية للبشر *State of speculative faculties of mankind* (٧٧) .

ولقد بذلت الكثير من الجهود والمحاولات التي تتابع أوجست كومت في تقسيمه لمناهج الفكر الانساني ، وأقرب هذه المحاولات ، إلى تقسيم كومت ، هو ذلك التقسيم الذي وضعه كل من هوفدينج Hoffding وهو بهوس .

فأشار هوفدينج ، إلى ثلاث مراحل رئيسية ، ينتقل بمقتضاها العقل البشري من حالة أولية ينزع فيها العقل نزعة حيوية animism في تفسيره . ثم يتجه إلى « النزعة الافلاطونية platonism » . ومنها يصل العقل أخيرا إلى الحالة الوضعية *positivism* (٨٧) .

أما هو بهوس فقد درس التطور العقلي على العموم في عالم الحيوان . وفي ميدان المجتمعات الانسانية ، كما قد كانت لدراساته آثارها في الفكر الفلسفي والفكر

السيوسولوجي (٧٨) على السواء — وهذا ما أعلنه موريس جينزبرج في محاضرة تذكارية ألقاها عن استاذة هو بهاموس .

ولقد اعتقد ليونارد هو بهاموس بالمبدأ السكوني لتطور العقل الإنساني ، اذ أن الفلسفة عنده ما هي الا محاولة عقلية كبرى لتفسير الحقيقة ، ولذلك يعلل هو بهاموس من قيمة العقل ، وجعل الحياة برمتها تتجه نحو الانتصار الكامل للعقل (٧٩).

وتأسيساً لتلك النزعة العقلية التطورية ، اقترح هو بهاموس تقديماً رباعياً للتطور العقلي ، حيث يبدأ فيه الفكر بمرحلة تكوينية أولية ، ثم يشيد الفكر لذاته نظاماً عاماً للادراك والتجريب ، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة لقد عقل لمذاهب الفكر يغلب عليها الطابع الجدلي . أما المرحلة الرابعة ففيها يكون الفكر في حالة « بناء تجريبي Experimental reconstruction » ، حيث يرتبط فيها منهج الفكر بمنهج التجربة . (٨١) .

من تلك الأمثلة التي سقناها عند « سبنسر » ، وهو فذ « نج » و « د هو بهاموس » ، يتضح فيها أثر فكرة « المراحل » ، في قانون كورت .

ولكن إذا كان اوجست كورت قد أسهم في ميدان المنطق بقانون الاحوال الثلاث — فان واحداً من كبار تلامذته وهو « لوسيان ليفي بريل Lœvy - Bruhl » قد طلع علينا بقانون جديد للفكر ، أسماه بقانون المشاركة La Loi de participation ، وإذا كان كورت قد اختلف الى « منطلق الروح الوضعي » ، فسرى الان كيف يسال « لوسيان ليفي بريل » ، ما يسميه « بمنطلق الروح البدائي » .

ملاحظات الفصلين الأول والثاني

- 1 - Brehier, Emile., *L'histoire de la Philosophie* Paris, 1932.
P. 1129.

ملحق النصوص... النص الأول

- 2 — Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris, 1912. P. 616.
- 3 — Greighton, James, Edwin., *An Introductory Logic*, Macmillan New York. 1949. P. 397.
- 4 — Ibid : P. 383.
- 5 — Ibid : P. 398.
- 6 — Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris, 1944 P. 29.
- 7 — Greighton. James Edwin., Op. cit., P. 84.
- 8 — Ibid : P. 98.
- 9 — Lalande, André., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Sixième Edition. Revue Et augmentée, Presses Universit. Paris. 1951. P. 293.
- 10 — Lévy - Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte*, Quatrième Edition. Paris. 1921. P., 120.
- 11 — الدكتور علي سامي النشار، المنطق الصوري، الطبعة الأولى ١٩٥٥

- 12 — Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse* Paris. 1912. P. 619.
- 13 — Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition., Paris. 1928. P. 152-153.
- 14 — Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York, 1947, P. 387.
- 15 — Bastide, Roger., *Éléments de Sociologie Religieuse*, collection A. Colin : 2e édition Paris 1947, P. 6.
- 16 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Vol : I 5e édition, Schleicher Frères, Paris; 1907. P. 53.
- 17 — Hamelin, Octave., *Essai Sur les Éléments Principaux de la Représentation*, Press. Univers, Paris. 1952 P. 165.
- 18 — Comte, August., *Cours de Philosophie Positive*, Vol : III, Schleicher, Paris. 1908, P. 290.
- 19 — Lévy-Bruhl, Lucien, *Les Fonctions Mentales Dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris, 1928, P. 76.
- 20 — Ibid : P. 152.
- 21 — Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York, 1911, P. 149.
- 22 — Leenhardt, Maurice., *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Press Univers, Paris 1949. P.X.
- 23 — Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures*, Paris 1928. p. 79.

- 24 — Mauss, Marcel., *Sociologie Et Anthropologie*, Paris, 1950.
P. 4
- 25 — Ibid : P. 9
- 26 — Ibid : P. 57.
- 27 — Ibid ; P. 116.
- 28 — Durkheim, Emile., *De Quelques Formes Primitives de classification*, L'année Sociologique, Vol, VI P. 70.
- 29 — Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, Paris, 1912, P. 616.
- 30 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives De Classification*, L'année Sociologique, Vol. : VI, P. 4.
- 31 — Durkheim, Emile., *Les formes Élémentaires de la vie Religieuse* Paris, 1912, P. 207
- 32 — Lalande. André., *Vocabulaire Technique Et critique de la Philosophie* Sixième Edition, Press. Univers Paris. 1951, P 293.
- 33 — Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduct. Par Tremesajgues Et Pacaud, Press. Univers. Paris, 1950. P. 489,
- 34 — Timasheff, Nicholas S, *Sociological Theory, Its nature and growth*, Fordham University, New York 1955 P. 27-28.
- 35 — Lévy-Bruhl, Lucien , «*La Philosophie D'auguste Comte* », Quatrième Edition Paris 1921. p. 117-118.

- 36 — Comte, Auguste, *Cours de Philosophie, Positive*, Tome Pr., 5e édition, Schleicher Frères, Éditeurs, Paris. 1907, P. 5.
- 37 — Lévy-Bruhl, Lucien., Op. Cit., P. 45
- 38 — Lévy-Bruhl, Lucien., Op. Cit., P. 120
- 39 — Ibid : p.125,
- 40 — الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي « الطبقات الاجتماعية » — الاسكندرية ١٩٤٩ — من مقدمة الكتاب.
- 41 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Tome Quatrième, Paris, 1908, P. 193.
- 42 — Lévy-Bruhl, Lucien., Op. Cit., p. 74-75.
- 43 — Ibid : p 75.
- 44 — Comte, Auguste, « *Cours de Philosophie Positive* » Tom Troisième Schleicher Frères. Editeurs, Paris 1908. p. 290.
- 45 — Ibid : p. 289.
- 46 — Ibid : p. 156.
- 47 — Comte. Auguste. « *Cours de Philosophie Positive* » Vol: I P. 34.
- 48 — Ibid : p. 40
- 49 — Ibid : p. 53.

- 50 — Lévy-Bruhl, Lucien. « *La Philosophie D'auguste Comte* »
P. 59.
- 51 — Mouy, Paul., « *Logique et Philosophie des Sciences* »,
Paris, 1944. P. 58.
- 52 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Vol. : I
P. 15.
- 53 — Ibid : P. 7.
- 54 — Bástide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse* Col-
lect. A. Colin. 2e édition. Paris, 1947. P. 6.
- 55 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Vol. : I
P. 2.
- 56 — Ibid : P. 3.
- 57 — Ibid : P. 12.
- 58 — Ibid : P. 27.
- 59 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Vol : I,
P. 2.

ملحق النصوص . النص الثاني .

- 60 — Lévy-Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte*.
Quatrième Edition, Paris, 1921. P. 41.
- 61 — Ibid : P. 42.
- 62 — Ibid : P. 41.
- 63 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Vol. :
I, P. 2.

- 64 — Lévy-Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte*,
P. 42.
- 65 — Comte, Auguste., *Principes de Philosophie Positive*.
Paris 1868. PP. 88.

ملحق النصوص . النص الثالث .

- 66 — Lévy-Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte*,
PP. 33-34.
- 67 — Ibid : P. 51.
- 68 — Ibid : P. 88.
- 69 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*. Vol :
I P. 4.

ملحق النصوص . النص الرابع .

- 70 — Spencer, Herbert., *Principles of Sociology*. London. 1882
Vol : II. P. 605.
- 71 — Spencer, Herbert., *Principles of Sociology*. Third Edi-
tion., Vol : I London. 1885. P. 437.
- 72 — Ibid : P. 495.
- 73 — Durkheim, Emile., *Les Règles de la Méthode Sociologi-
que*, Huitième édition., Paris. 1927, P. 2.

ملحق النصوص . النص الخامس .

- 74 — Spencer, Herbert., *Principles of Sociology*. Vol : I P. 594

- 75 — Spencer, Herbert., *Principles of Psychology*. Vol : II.
London, 1881. P. 525.
- 76 — Spencer, Herbert., *Principles of Psychology*, Vol : I,
Third Edition., London., 1881. P. 193.
- 77 — Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford Univers, Press
London, New York, Toronto. 1949, P. 216.
- 78 — Ibid : P. 223.
- 79 — Hobhouse, L.T., *Memorial Lectures*, London. 1948.
- 80 — Hobhouse, L. T., *Contemporary British Philosophy*. New
York. 1925, P. 151.
- 81 — Ginsberg, Morris., *Sociology*. Oxford Univers, Press, P.
223-224.

الفصل الثالث

مشكلة قوانين الفكر

- الفئة والمنطق في المجتمعات البدائية
- سمات العقلية البدائية وتصوراتها العامة
- قانون المشاركة Loi de participation
- قانون المشاركة بين الذاتية وعدم التناقض
- معنى السابق على المنطق prélogique

تمهيد :

إذا كان كونت يصدد المنطق ، قد أثار مشكلة مناهج الفكر ، استنادا الى قانونه الثلاثي المشهور ، فان « لوسيان ليفي بريل Lucien Lévy-Bruhl » قد أثار مشكلة رئيسية من مشكلات المنطق ، تلك هي مشكلة « قوانين الفكر » التي عالجها ليفي بريل على نحو اجتماعي ، وفسر قوانين الفكر البدائي استنادا الى ما أسماه بقانون المشاركة Participation .

ولقد ربط لوسيان ليفي بريل صور العقل بمعايير المجتمع ، على نحو لم تألفه عند كونت ، وتصور العلاقة بين المنطق والمجتمع ، على نحو مختلف . فأدلى في ميدان الدراسات المنطقية ، مساهمة واضحة ، وألقى ضوءا جديدا في فهم مبدأ الهوية Principe d'identité وطبيعة مبدأ عدم التناقض Principe de contradiction كلاهما من قوتين المنطق ودرس ليفي بريل مثل هذه القوانين المنطقية في ضوء البناء الاجتماعي البدائي .

ولا شك أن ليفي بريل كان من أبرز السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين دراسة « للمنطق البدائي » وأكثرهم عناية وانشغالا بطبيعة العقل البدائي ، وأغزروا مادة في هذا الميدان .

الآلة والمنطق في المجتمعات البدائية:

وقد تلمس ليفي بريل السبيل إلى حقيقة المنطق البدائي ، من طريق دراسة اللغة البدائية وأجروميثا (١) ، حتى يتحقق من طبيعة « التصورات » عند البدائيين كيف يفكرون ؟ وكيف يعبرون عما يفكرون فيه ؟ وما هي طبيعة التصورات representations التي يمين بها « المنطق البدائي » ؟

وقد استخلص ليفي بريل من دراسته لعدد كبير من لغات هندية شمال أمريكا (٢)

أن ، اللغة البدائية ، تتضمن في ذاتها الكثير من التفاصيل الجزئية المشخصة ، تلك التي لا تلتفت إليها لغاتنا المتحضرة ، إذ أنها لغة « التجريد » والمعاني المجردة *abstrait* ، لأنها غالبا ما تتجرد عن شئ التفاصيل الجزئية ، تلك التي تحتويها ضمنا لاصراحة ، ودون ما حاجة إلى التعبير عنها . على العكس من اللغة البدائية فهي تتميز بأنها مشخصة *concrete* وذلك لشدة ارتباطها بعالم « المشخصات » بتفصيلاته ، وابتعادها عن عالم « المجردات » . بمعنى أن العقلية البدائية ، إنما تهتم بالتعبير عن تفصيلات عينية تركبها لغاتنا المتحضرة معضرة أو غير معبر عنها . ولقد شايح ليفي بريل هذا الرأي بصدد مسألة اللغة ، عالم اجتماع أمريكي وأعني به « فرانز بواس *Franz Boas* » وهو أحد أصحاب الاتجاه الاثروبولوجي الثقافي في علم الاجتماع المعاصر ، فقد درس فرانز بواس اللغات الأوروبية الحديثة ، باستخدامه المنهج المقارن .

فوجد « بواس » أن اللغات البدائية الهندية تتميز بأنها مشخصة كما يفضل عليها عدم التجريد ، على عكس ما هو مألوف في اللغات الأوروبية الحديثة من صورية وتجريد ، ولقد ضرب لنا بواس على ذلك مثالا طيبا بقوله :

- « إذا قلنا مثلا : أن العين هي عضو ،
- « الابصار ، فقد لا يمكن للبدائي الهندي »
- « أن يكون كلمة « العين » بل يحاول ،
- « أن يحدد أن المقصود بهذه الكلمة هو عين »
- « د انسان ، أو عين د حيوان ، ، كما ،
- « لا يستطيع البدائي الهندي أن يعمم فكرة »
- « مجردة عن العين لتكون بمثابة لكل فئة ،
- « العيون ، ولكنه يخصص (بدلا من أن ،

- « يعمم) باستعمال تعبير كالآتى : هذه ،
 « العين التى هنا ،
 « كما لا يستطيع البدائى الهندى أن ،
 « يعبر بلفظة وحيدة عن فكرة « العضو ،
 « فنجد أنه يحاول أن يخصصها بعبارة وإداة ،
 « الإبصار ، وبذلك قد تأخذ الجملة ،
 « الصيغة الآتية : « أن عين شخص ما هي ،
 « أداة إبصاره (٣) » ، «

استنادا إلى هذا القول — تتميز اللغات البدائية الهندية ، بانعدام القدرة على التعبير عن صياغة الأفكار العامة أو المعانى المجردة ، كما تتميز أيضا بنقص وقصور في تعميم تلك الأفكار والمعانى ، ويرجع ذلك في رأى فرانز بواس إلى عدم وجود الحاجة إلى التعبير عن تلك الصورة العامة والمعانى المجردة . بالنسبة للبدائى الهندى ، أثناء حياته العملية ، ومن ثم لا نجد في لغاته ما يعبر عن تلك الصور والأفكار المجردة ، إذ أن الرجل البدائى حين يتحدث أو يناقش زميلا له ، قلما يدور هذا الحديث أو النقاش حول مشكلات أو مسائل تتعلق بالمجردات ، وإنما تتركز كل أحاديثهم وأسمارهم حول مشاغلهم اليومية . فالمد مثلا والجمع والحساب ، إنما يكون لها جميعا أشكالها العينية ، حيث أن العدد عند البدائيين ، كامن في الشيء ، ولا ينفصل العدد عن المحدود . وعند العقلية البدائية السابقة على المنطق ، ينقسم الجمع إلى المثنى والمثلث والمربع ، ففي تلك اللغات سلسلة طويلة من الجوع ومن الكلمات والمفردات الكثيرة العدد . وهذا يفسر لنا تلك الأعداد الهائلة لأسماء الأعلام التى كانت تطلق على الأشياء المفردة ، إلى الدرجة التى معها

يطلق النوريون في مجتمع « النوير Nuer ، اسما لكل « بقرة » ، أو « ثور » ، حتى يتميز كل حيوان عن الآخر . *

ولقد قام فرانز بواس بتجربة عقلية لدراسة اللغات البدائية المنتشرة في جزيرة فانكوفر VanCouver Island « (٤) ، حيث لم يجد أية ألفاظ في لهجات تلك الجزيرة تشير إلى معان مجردة ، كما وجد لفتها خالية تماما من « ضمير الملكية » ، وتماثل تقصا شديدا في التعبير عن الصور التخيلية ، وقصورا واضحا في التعبير عن « الأوضاع أو المواضع المكانية » ، فاذا قلنا مثلا : « إنسان جالس » ، فإن البدائي Vaucoover ، لا يستطيع أن يعبر بلغته عن ذلك الوضع المكاني وهو « الجالس » ، وإنما يحاول أن يتكلم عن « حالة الجلوس » ، في ذاتها ، بالتعبير عن كيفية المشيئة أو المرتبة . (٥)

ويعتقد « فرانز بواس » أن أية لغة حديثة إنما تتطلب في ذاتها احتوائها على الكثير من العناصر الصورية Formal elements بالاستناد إلى الاشتقاق اللفظي والتصنيف النحوي ، ومن هنا نستطيع أن نحدد تلك العلاقة الوعيقة التي تربط عالم الفكر بعالم اللغة ، فإن علو كعبة الفكر — في رأى بواس — إنما يستند إلى اللغة (٦) كما أن سمو الثقافة وارتقاء الحضارة يعود على تلك اللغة بالثراء ، ولذلك كان الاحتكاك الثقافي عاملا أساسيا في تطوير اللغة ونموها ، إذ أن اللغة الهندية الحديثة باحتكاكها بالثقافات الأوروبية قد أفادت إلى حد كبير مما جعلها تصبح على درجة كبيرة من التجريد .

ومعنى ذلك أن الاحتكاك اللغوي ، هو الأصل الثقافي في تقدم الفكر واللغة ،

* Evans — Pritchard, E.E., The Nuer Clarendon Press.
Oxford, 1950.

فالبدائي مثلا لا يستطيع أن يتصور فكرة « الجوهر أو فكرة الوجود » إلا إذا اتصل بثقافات أخرى متقدمة . (٧) ولهذا السبب نفسه يؤكد فرائز بواس على أمر الانتشار الثقافي في ثراء اللغة وتقدم الفكر والمنطق . (٨)

فالمنطق البدائي إذن — كما يبدو في لغته — إنما يهتم بالتفصيلات القوية المشخصة ، ويتميز بالإضافات المرئية الزائدة ونقص القدرة على التصنيف والتجريد ، على عكس الحساب تماما بالنسبة للمنطق المتحضر الذي يتميز بالتعميم والتجريد ووضوح التصورات وحذف الإضافات والزوائد . (٩)

هذه هي النتائج التي جاء بها فرائز بواس بدراسته الحقلية المقارنة في « جزيرة فانكوفر Vancouver Island » ، وهي تتفق تماما مع ما أدلى به ليفي بريل بصدد مسألة اللغة والمنطق ، على اعتبار أن المنطق تابع من توابع اللغة ، من حيث أن اللغة تعبر عن التصورات العامة التي يستخدمها المنطق في قضاياها .

سمات العقلية البدائية وتصوراتها العامة :

وقد انتهى ليفي بريل من خلاصة دراساته « لعقل البدائي » ، في ضوء لغته ، إلا أن هناك نوعين من المنطق ، أحدهما للالسان المتحضر الذي تتميز لغته بالتعميد والتجريد ، وثانيهما للإنسان البدائي حيث تتميز لغته بأنها مشحونة بالكثير من الأوضاع المشخصة .

ويؤكد ليفي بريل في كتابه « الخوارق الطبيعية لدى العقلية البدائية » ، أن البدائي لا يميز بين ماهو « عادي » مألوف ، وبين ماهو « غارق للطبيعة » ، كما أن غير العادي ، لا يثير دهشة البدائي ، بقدر ما يثير خوفه — بتأثير القوى الغيبية الخفية التي سببت وجود هذا الشيء « غير العادي » . فالبدائي يتفاعل أكثر

مما يدهش ، ويؤمن بالسر الاسود الذى يسبب الموت ، ويرفع السر عن طريق الماء والنار . كأن يحرق مرير الميت مثلاً حتى يتطهر البيت .

تتميز « التصورات البدائية » عند ليفى بريل بأنها غيبة *Mystique* ، ومن ثم ففى تختلف كل الاختلاف عن تلك « التصورات » التى تجسدها لدى الشعوب المتحضرة . (١٠)

وفى ضوء تلك المقدمات العامة ، وبصدد « مسألة التصورات » بالذات ، يتساءل ليفى بريل . . هل نستطيع أن « التصورات البدائية » تخضع من حيث صورتها ومادتها لمنطق آخر ، يختلف كلية عن منطق الانسان المتحضر ؟؟

لقد أجاب ليفى بريل عن تساؤله هذا بالإيجاب ، وحاول التذليل على صحة هذا « الفرض *l'hypothèse* » فيما وصفه هو نفسه بأنه كذلك (١١) - فقام بدراسات عديدة ، وجمع الكثير من الشواهد والوقائع والظواهر المؤيدة التى استقها ليفى بريل من دواخل الشعوب البدائية ، وعلماء وصف الأجناس .

فقد ألفت ليفى بريل الى دراسات *F. H. Cushing* ، فى أمريكا الشمالية ، كما اعتمد على أبحاث *Miss Kingsley* لزوج الكونفو الفرنسية ، واستند الى كتابات *Edson Best* ، عن المازوى *Maors* فى زيلاندة الجديدة . (١٢)

وقد استنتج ليفى بريل من كل تلك المصادر « الاثنوجرافية » التى عكف على دراستها ، ما يؤيد صحة فرضه ، وما يؤكد نظريته العامة التى تذهب الى أن هناك منطلقاً سابقاً للانسان يتمثل فى « المنطق البدائى » ، ويتحقق فى بنية العقلية البدائية التى تتمايز فى رؤية عن بنية الفكر المتحضر .

وارتكنا الى هذا الفرض - أراد ليفي بريل أن يشرح قانونا العقل البدائي ، بحيث يصدق على كل مظاهره وأحواله النفسية ، وعلى سائر العلاقات التي تربط الذات البدائية ، بعالم المروضوعات التي من حولها تحيط (١٣) . . ذلك العالم الغريب الذي حار في فهمه الفكر البدائي فوقف ازاءه مشدوها ، لما يكتنفه من غلاسم وأسرار . وفي كلمات دقيقة حدد ليفي بريل في كتابه *L'Âme Primitive* ملامح ذلك العالم وموقف العقل البدائي منه ، حيث نجد يقول :

- « عند هذه العقليّة ، إنما توجد تحسّت ،
- « الصور المختلفة التي تأخذها الكائنات ،
- « والأشياء في الأرض والهواء والماء ،
- « وتتخللها أيضا حقيقة بعينها هامة ، وهي ،
- « أنها واحدة وكثيرة مادية وروحية ،
- « في آن واحد . (١٤) »

يتضح لنا من هذا النص - أن العقليّة البدائية تسم « بعدم التميز » ، لأنها تخلط بين الواحد والكثير ، وتمزج بين المادى والروحى كما يبين لنا أيضا - من هذا النص . . كيف يقف البدائي أمام عالم الظواهر والموضوعات على اختلاف صورها وكيف يشاهد الفكر البدائي الساذج ، عالمه الفيزيقي ببحره ، وبره ، وبسمائه ، وهوائه ، ويواجه واقعة الاجتماعى فى أرضه وحيوانه ، ونباته . وإذا كان هذا هو واقع البدائي - فكيف يؤوله ؟ وهل يعتبره واقعا موضوعيا على ما يفعل الانسان المعاصر ؟ .

يجيب ليفي بريل - بأن الفكر البدائي - قد شيد لنفسه عالما رمزيا غامضا ، انفاق فيه الإنسان البدائي على ذاته ، فلم يجد انسانا يواجه « وجوده » مباشرة ،

أويرى واقعه ، وجها لوجه ، بل يراه في صور ، ويشاهده في رموز ، symbols ،
ويراه منعكسا في مرآة نفسه ، تلك التي تألف من شبكة معقدة استقفاها من
مجموع مجاربه الغيبية .

وقد كشف لنا ليفي بريل ، عن وجهة نظره تلك في كتابه الذي نشره في
L'Experience Mystique et les Symbols chez Les Primitifs باسم
حيث أوضح فيه تلك النزعة الرمزية التي غلبت على الفكر البدائي -
فذكر لنا أن واقع البدائي هو واقعة الغيب ، وأن حاله هو عالم من الرموز ،
تلك التي تتميز بأنها غير معقولة inintelligible (١٥) ويرجع السبب في عدم
معقوليتها ، إلى أن الفكر البدائي قد أحاط نفسه بأظفة كثيفة من الغيبات ،
وبطبقات متراكمة من الرموز ، تلك التي حجبت عنه كل واقع في ذاته .

قانون المشاركة Loi de Participation

وأغلب الظن أن هذا هو الدافع الذي من أجله أراد ليفي بريل ، أن
يقن للعقلية البدائية قانونا . بحيث يفسر طبيعة تصوراتها وأحكامها المنطقية كانت
أو وجدانية ، فقد وجد ليفي بريل ، من خلال دراساته التي استقفاها من
رواد الشعوب البدائية أن هناك عنصرا مينا بالذات يغلب على الفكر البدائي
برمته ، وأن هناك طابعا يميز كل حالاته المنطقية ، من حيث صورتها ومادتها
بحيث تتضمن كل حالة من تلك الحالات المنطقية نوعا من المشاركة
participation بين عالم الذات البدائية من جهة ، وعالم الموضوعات objets
وما يرتبط بها من « تصورات جمعية » من جهة أخرى .

واستنادا إلى ذلك التهم — أطلق ليفي بريل ، مأسماه بقانون المشاركة
Loi de Participation — باعتباره قانونا عاما للعقلية البدائية ، يفسر كل

« تصوراتنا » ، ويصدق على كل حالاتها العقلية ومظاهرها الوجدانية جميعا .
ويقول « ليفي بريل » في تحديد صيغة هذا القانون الذى قد اصطنعه :

- « إننى أطلق قانون المشاركة ،
- « على المبدأ المميز للعقلية البدائية ،
- « الذى يحكم الروابط وسوابق ،
- « الروابط التى تربط ،
- « التصورات (١٦) » .

في ضوء هذا القانون يتضح لنا كيف أراد « ليفي بريل » أن يضع تعميما
generalization لسائر التصورات الجمعية البدائية ، وبفضل هذا القانون أيضا
— نستطيع أن نسير غور العقل البدائي ، وأن نتعرف على طبيعته « معايره
المنطقية وأقسته العقلية » ، كما يفسر لنا « قانون المشاركة » على
أية صورة ينهم الفكر البدائي الساذج حركة الظواهر الفيزيائية
من حوله ، وكيف يتعمل « مبدأ العلية Principe de Causalité ،
الذى يفسر تتابع الأحداث والوقائع الجزئية التى تقع تحت بصره وسمعه . .
وكيف يتصور البدائي « هوية الأشياء ؟ ، وذاتية بنى البشر .

ذهب « ليفي بريل » إل أن العقلية البدائية تتصور الأشياء والكائنات
بطريقة غريبة ، إذ أن البدائيين لا يميزون بين الأشياء ، بل ويخلطون بينها أشد
الخلط ، كما غفلوا عن « مبدأ عدم التناقض » الذى يتميز به منطق الفكر المتحضر ،
ولذلك كانت الأشياء والكائنات والظواهر حسب منطق الفكر البدائي ، يمكن أن
تكون هى نفسها وثنى . آخر فى نفس الوقت على حد قول « ليفي بريل » ، فى
هذا الصدد :

- أن العقلية البدائية - تتصور الأشياء ،
- والكائنات والظواهر بطريقة غريبة ،
- لا يتقبلها فكرا فهذه الأشياء يمكن أن ،
- تكون هي نفسها وشيئا آخر في نفس ،
- الوقت (١٧) ،

ومعنى ذلك — أن د لينى بريل ، قد كشف عن طبيعة الأشياء وهويتها كما يتضمنها البدائي ، فوجد أن تلك الأشياء قد تظل في مكانها دون أن تنتقل منه ، وبالرغم من ذلك تكون مصدرا لقوى وتأثيرات تنبعث منها ، وتسرى إلى أمكنة بعيدة .

قانون المشاركة بين الذاتية وعدم التناقض :

ولقد أطلق د لينى بريل ، على تلك الظاهرة التي يتميز بها منطق الفكر البدائي اسم « مبدأ المشاركة » ، وهو ضرب من مبدأ الذاتية *Principe d'identité* يطبقه البدائيون تطبيقا غير موفق بسبب تلك المشاركة أو الذاتية الممياء التي تظل مبدأ عدم التناقض ، ومعنى ذلك أن البدائي لا يفهم المضمون المنطقي لحقيقة التناقض فبالنسبة للعقلية البدائية ، لا يعتمد التناقض بين الواحد والكثير ، وبين الذات والغير ، أن تأكيد أحد الطرفين يستوجب نفي الآخر .. إذ أن هذا التناقض المنطقي الواضح ، لا يتم له البدائي كثيرا في رأى لينى بريل .. ولكن البدائي في رأيه إنما يؤمن بقوة المشاركة الخفية تلك التي توحد بين أشياء وكائنات لا يستطيع فكرا أن يمزج أو يوحد بينها .

ويقصد بذلك « المشاركة » في زعم لينى بريل ، اشتراك كل فرد من أفراد العشيرة البدائية في طبيعة وطوطم *Totem* ، معين بالذات، كأن يعتبر نفسه حيوانا أو طائرا ، فثلا عند قبائل *Trumoi* في شمال البرازيل ، يؤكد الأفراد أنهم من

سلالة حيوانات مائية ، ويفخر قبائل Bororo وهي قبائل مجاورة « لآراموا ، أنهم ببغاوات حمراء . ولا يعني ذلك أنهم يعتقدون بالتحول إلى ببغاوات بعد الموت عن طريق التناسخ ، أو أن الببغاوات ليست إلا أفراد القبيلة « متناسخة métamorphosé » — بل أن الأمر يختلف عن ذلك ، ففي هذا الصدد يقول ، M. von den Steinen أن الأفراد يؤكدون ببساطة أنهم ببغاوات في حالاتهم الراهنة — كما تؤكد دودة القز أنها كانت فراشة قبل أن تتحول . (١٨)

هذا هو معنى « المشاركة » عند M. Von den Steinen فالمسألة ليست بمجرد تسمية ، كما نعتقد ، أو مجرد قرابة أو حقيقة سلالية يدعونها ، بل أن الأمر عند Bororo يتلخص في اعتقادهم ، أنهم كانتات إنسانية ، وهم في نفس الوقت طيور أو ببغاوات ذات ريش أحمر .

ولقد وجد « فون Den Steinen » صعوبة كبيرة في استماعة تلك الظاهرة أو تفسيرها . ولكنه اضطر إلى الاعتراف بوجودها بعد التأكيدات القوية التي سمعها من بين أفراد تلك القبائل .

ولكن ليفي بريل قد أزال تلك الصعوبات التي واجهت Den Steinen ، في تفسير تلك الظاهرة الغريبة ، فنه ليفي بريل الأذهان إلى قيمة « قانون المشاركة » باعتباره تفسيراً لتلك الظاهرة ، ويقول ليفي بريل في الرد على « فون دنشتاين » :

« لقد حكم » فون ديشاين ، « كما »
« غير قابل للتصور . ولكن عند عقلية »
« يحكمها قانون المشاركة فلا تكون هناك »
« أية صعوبات . . اذ أن كل المجتمعات ذات »
« الشكل التوتمي تحمل تصورات جمعية من »
« نفس النوع ، كما يتضمن كل فرد من »
« أفراد الجماعة التوتمية هوية واحدة على »
« صورة التوتم الجمي . (١٩) »

في ضوء هذا النص — يتضح لنا أن ليفي بريل قد أدلى برأيه في تفسير تلك الظواهر الغريبة التي اتسمت بها العقلية البدائية ، فردها الى « مبدأ المشاركة » الذي يفسر طبيعة « الهوية » عند البدائي على اعتبار انها « هوية توتمية » ، ترد الى صورة التوتم نفسه ، وترجع الى هيئة أو نوع الإله المعبود .

وعلى هذا الاساس — كانت العقلية البدائية عند ليفي بريل عقلية غيبية Mystique تعتقد في قوى خفية أو علل سحرية تهيمن على حياته وتشارك فيها ، إذ أن هناك نوعا من « المشاركة » بين الكائنات الانسانية والحيوانية وبعض الظواهر الفيزيقيه كالبرق والريح ، وتحدث هذه المشاركة في صور واشكال مختلفة ، اما بطريق الاحتكاك أو الملاصقة contact واما بطريق الافعال السحرية التي تزد صداهها من مسافات بعيدة . (٢٠) .

وارتكنا الى هذا الفهم ، فان « مبدأ المشاركة » عند ليفي بريل يرتبط أصلا بفكرة العلية والمعلولية في منطق الفكر المتحضر الذي يفسر الظواهر بعلاقاتها السببية . وبذلك

يتبين لنافى النهاية أن فكرة « المشاركة الغيبية » *Participation mystique* تفسر شكلا من أشكال « العلية الغيبية » ، كما وتحلل مكانا هاما في تشكيل المنطق البدائى .

ونظرا لما تتميز به « العلية البدائية » من اعتقاد بالعلية الغيبية ، وإيمان بفكرة المشاركة ، وبالهبوية التوهمية ، ونظرا لاغفال العلية البدائية « لمبدأ عدم التناقض » ، وتعطيلها له ، وعدم التزامها به ، فقد أطلق عليها ليفى بريل اسم « العلية السابقة على التفكير المنطقى *Prélogique* » ، والعلية السابقة على التفكير المنطقى قليلة التحليل ، بل إنها تركيبيّة وغيبية في جوهرها . ولها تصوراتها الخاصة بالصيد والحرب ، والمرض والموت . فهناك رقصات خاصة تمارس لتأثير على الإسماعك كي تقع في الشباك بأعداد هائلة . والرقص هنا له معناه النبى . فهو أحداث فعل سحرى كي تقع الفريسة ، بتأثير تلك الطقوس .

وهناك رقصات الحرب ، وهى رقصات مقدسة ، عبارة عن طقوس خاصة بمحلة ما قبل الحرب ، وتمارس هذه الطقوس الغيبية استعدادا لدخول ميدان القتال .

وينشأ المرض عند البدائى ، من عمليات غيبية مضادة ، أما أسباب الموت فلا شك أنها ناجمة عن السحر الاسود ، حيث أن عالم الموتى عند البدائى ، إنما لا ينفصل عن عالم الأحياء حيث يمكن للساحران يتصل بعالم الأموات عن طريق الأرواح .

ولذلك يؤمن العقل البدائى بالتناقض ، إيمانا واضحا . وعلى سبيل المثال

لا الحصر ، نجد أن الفكر المنطقي المتحضر . انما ينظر الى « الكائن » . على انه
اما « حي » ، واما « ميت » ، ولا وسط بينهما او « لا ثالث لهما » .

اما بالنسبة للعقلى البدائية ، فان الكائن في تلك التصورية ، وان كان ميتا فانه
يحيا على بحر ما . فيشارك الكائن في مجتمع الاموات ، كما يشارك في الوقت عينه
في مجتمع الاحياء .

وبالنسبة للعقلى البدائية ، ليس من المستحيل ان يظهر الحية - وان في أشكال
افسانية ، كما انه ليس مما يثير الدهشة أو الخوف ، أن يتخذ من الانسان المظهر
الخارجي الحيوان .

معنى السابق على المنطق Périlogique

ولكن - ماذا يعنى لىفى بريل بهذا الاصطلاح المنطقى الجديد ، الذى اشتهر
به وحده دون سائر السوسيولوجيين والاثربولوجيين ؟ .. يجب لىفى بريل
عن سؤالنا بقوله :

- « انها ليست عقلية » مضادة للمنطق ،
- « كما انها ليست مقيدة بمبادئ منطقية . »
- « ونحن أحييا سابقة على التفكير المنطق »
- « قائما أعنى فقط أنها لا تلزم كما يقتل »
- « فكرنا بالامتناع عن التناقض . وأنها »
- « تخضع فقط لقانون المشاركة . (٢١) »

من خلال تلك الكلمات الى سابقها لىفى بريل يتضح لنا ما يعنيه تلك العقلى التى
وصفها بأنها « سابقة على المنطق » . فلم يقل انها مضادة للمنطق Antilogique

كما أنه لم يعتبروها بمنزل عن المنطق *alogique* بمعنى أنها لا تنقيد بأى معيار منطقي ، ولكن ليفي بريل قد قصد بذلك العقلية السابقة على المنطق ، بمعنى أن الفكر البدائي لا يتقيد بما يتقيد به الفكر المتحضر من قيود فلم يلزم ذلك العقل السابق على المنطق بمبدأ عدم التناقض ، بل أنه على العكس من ذلك قد ألزم بمبدأ المشاركة ، ذلك المبدأ الغيبي ، الذي يفصر حذر البدائي وحرصه على عدم ترك أى أثر من آثاره ، يستطيع المدو استخدامه لايقاع الاذى به .

إذ أن طعام البدائي وملابسه وآثار أقدامه ، وقصاصات شعره ، وقلامه ظفره ، كلها أمور تتعلق بذاتيته أو دحيته ، وفي اعتقاده أن التأثير عليها من طريق العمليات السحرية قد تؤثر في كيان الشخص نفسه (٢٢) وعلى هذا الأساس يقول ليفي بريل :

- لا يحتم التمازى بين الواحد والكثير ،
- وبين الذات والغير ، بالنسبة لتلك ،
- العقلية ، أن تأكيد أحد الطرفين ،
- يستوجب نفي الآخر ، فإن لذلك قيمة ،
- ثانوية لدى العقل البدائي . (٢٣)

يتضح لنا من هذا النص أن مبدأ المشاركة الغيبي ، لا يفتق أصلا ومبدأ التناقض إذ أن هذا المبدأ الأخير يكون له في منطق التفكير البدائي قيمة ثانوية عضة .

وخلاصة القول — فيما ذهب إليه ليفي بريل — أن تصورات البدائي وأحكامه تختلف كلية عن طبيعة تصوراتنا وأحكامنا ، كما أن « الصور *Les images* » التي يؤلفها ويشاهدها الذهن البدائي ، ليست شبيهة بتلك التي يؤلفها ويشاهدها الذهن

المنحصر ، إذ أن لكل صورة ، من تلك الصور يحدد البدائي مثالا *modèle* ، لها — ومن ثم اعتقد البدائيون استنادا لمنطق المشاركة ، بأنهم صور لمثال حيواني أو نباتي ومن هنا كان اعتقاد Bororo بأنهم صور على مثال البغاوات . (٢٤)

ولعل هذا التفسير الذى ساقه لوسيان ليفى بريل يذكرنا بالتصور الميتافيزيقي اليوناني القديم ، لفكرة المشاركة بين « الصورة والمثال » عند أفلاطون ، وينبغى فى ختام استعراضنا لمساهمة ليفى بريل فى ميدان الدراسات المنطقية البدائية ، أن نقول أنها مساهمة رائدة لسبر غور الفكر البدائي ، فليس من شك أن ليفى بريل قد أضاف الى المنطق مادة جديدة ، وطرق بمعالجته العقلية البدائية ميدانا لم يتعرض له الغلاسنة ، وافتتح بدراسته لمنطق الفكر البدائي بابا رحبا لم يلفت اليه المنطقة .

ولكن هل أصاب . . ليفى بريل أم أخفق؟؟

وهل نجح فى التوصل الى حلول نهائية لمسأله قوانين الفكر؟؟

وإذ كان ليفى بريل قد بين امسكان « تصور مبدأ منطقى جديد » ، يخفف من حدة مبادئ المنطق الصورى فى الهوية والتناقض من ناحية ، ويعتبره « مبدأ سابقا عليها » من ناحية أخرى ، الا أننا نقسمال : هل يتصف مبدأ المشاركة حقيقة بالسبق والاولية والبساطة؟؟ . هذه مسائل سوف نضمها موضع البحث ، وتلك أمور سوف نناقشها ونعمل على تفويها فى موضوعية تامة ، حتى تتبين قيمتها الفلسفية والاجتماعية .

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

1 — Lévy — Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, neuvième Edition, Paris. 1928. P. 152.

2 — Ibid : P. 152-153.

3 — Boas, Frauz., *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan Company, New York, 1911. P. 149.

ملحق النصوص : النص السادس

4 — Ibid : P. 150.

5 — Ibid : P. 151.

6 — Ibid : P. 148.

7 — Ibid : P. 153.

8 — Ibid : P. 154.

9 — Ibid : P. 148.

10 — Lévy • Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, neuvième Edition, Paris 1928. P. 68,

11 — Ibid : P. 68.

12 — Ibid : P. 69.

13 — Ibid : P. 76.

14 — Lévy - Bruhl, Lucien., *L'Âme Primitive*, Paris. 1927. P. 8.
Deuxième Edition.

ملحق النصوص : النص السابع

15 — Leonhardt, Maurice., *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*,
Presses Univers, de France, Paris 1949. P. X.

16 — Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les
Sociétés Inférieures*, Paris. 1928. P. 76.

ملحق النصوص : النص الرابع عشر

17 — Ibid : P. 77.

ملحق النصوص : النص الخامس عشر

18 — Ibid : P. 77.

19 — Ibid : P. 78.

ملحق النصوص : النص السادس عشر

20 — Ibid : P. 79.

21 — Ibid : P. 79.

ملحق النصوص : النص السابع عشر

22 — Ibid : P. 79.

23 — Ibid : P. 77.

ملحق النصوص : النص الثامن عشر

24 — Ibid : P. 80.

الفصل الرابع

التصورات والقضايا والأحكام

- السحر والمنطق في الدراسات القديمة .
- نظرية السحر البدائي والتصورات السحرية .
- انتقاد « هوبيروموس » لنظرية السحر عند القدماء .
- أصل التصورات والقضايا عند هوبيروموس .
- منطق السحر وقوانين الظواهر السحرية .
- قانون التجاور Loi de contiguité
- قانون المشابهة Loi de Similarité
- القانون الثالث في منطق السحر .
- أحكام السحر . . هل هي أحكام تركيبية ؟!
- المانا Mana . . ودورها في تركيب القضية المنطقية البدائية .

مجموعه :

حين انشغل ليفي بريل بدراسة الظواهرات الغيبية ، وصلتها بقوانين الفكر ،
اتجه « هوبروموس » نحو التصورات والقضايا والاحكام في منطق العقل البدائي
وبذلك انتقل هوبروموس إلى منطق السحر البدائي ، وتفسير قضايا وقوانينه ،
من وجهة النظر الاجتماعية ، وبخاصة في مقالها المنشور في المجلد السابع من مجلة
السنة الاجتماعية بعنوان : *Esquisse D'une Théorie générale de la magie*

وفي هذا المقال — عالم هوبروموس قضايا المنطق من زاوية السحر ،
ودرسا قضايا السحر في ضوء المنطق. ولقد لفتت مسألة السحر أنظار الاجتماعيين ،
وانجهموا إلى تفسير تلك الظاهرة الاجتماعية الغريبة ، التي ثارت حولها شتى الفكر ،
منذ قديم الزمان وحارت الأذهان في فهمها ، حيث انشغل بها أوائل الفلاسفة
والكيميائيين ورجال اللاهوت القديم . (١)

ولذلك حاول هوبروموس أن يصطنع السحر منطقا خاصا به ، وأن يشرع
للقضايا والتصورات السحرية قانونا يسر غورها ، ويقر ظواهرها ويكشف عن
مضمونها ونخبائها .

والسحر ظاهرة اجتماعية ، إذ أنه يقسم بالعمومية والجماعية. والسحر ليس
« نظاما » إلا على محور غثيف ، إذ أنه نوع من التجارب الغيبية ، فهو تجارب ،
لأن السحر هو مجموع أفعال وأعمال ، كما نقول أنها غيبية ، لأن هذه التجارب
السحرية ، هي تجارب نيئة التحديد غريبة الأهداف .

ومهما تغيرت أشكال التجارب السحرية ، ومهما تغيرت ألوان الثقافات
والحضارات ، فالسحر قائم كظاهرة اجتماعية عامة ، كما أنه واحد في جوهره في
كل زمان ومكان .

السحر والمنطق في الدراسات القديمة :

ولقد استند « هوبروموس » ، في دراستهما لمنطق السحر ، إلى تلك الدراسات القديمة التي بدأت لدى « الأخوين جريم » Frères Grimm ، ثم تطورت في كتابات « ادوارد بيرت تايلور Tylor » ، وفي دراسات Wilken وميسدني هارتلاند Sydney Hartland . كما استند هوبروموس أيضا إلى جهود وهلمان Lehmann ، وجيمس فريز Frazer ، وتابها في صورتها النهائية عند كل من Sir Alfred Lyall . وجيفسونس Jevons ولانج Lang وأولسبرج Oldenberg (٢)

ولقد اتفقت كل تلك الدراسات العديدة ، عند هؤلاء العلماء جميعا ، على أن السحر مرحلة أولى من مراحل التطور العقلي ، وأنه بداية أولية للمنطق الانساني ، وهذا ما أوحى به « أوجست كومت » في قانونه المأثور للحالات الثلاث .

ولذلك - ربط « تايلور Tylor » بين السحر والنزعة الحيوية البدائية ، والتفت إلى ما أسماه بالسحر الانعطافي أو الانجذابي La magie Sympathie .

ولقد اتجه Wilken هو الآخر نحو تأكيد « لبدا الحيوى » ، فيما انتهج تايلور ولذلك فسر Wilken الظواهر السحرية في ضوء المنطق الحيوى ، وجعله معيارا وحيدا لنظريته في السحر .

أما Sydney Hartland ، فقد مائل بين السحر وسائر « العلاقات الانجذابية » relations sympathiques تلك التي تتحقق بل وترتبط الإنسان بالموجودات من حوله ، فأكد هارتلاند تلك الصلات الوثيقة التي تربط حياة الكائن الانساني بعالم الأشياء والظواهر الفيزيقية .

نظرية السحر البدائي والتصورات السحرية :

ولقد توصل كل من Lehmann وجيمس فريزر Frazer في رأى مارسيل موس وهووير — إلى تكوين نظرية حقة في مسألة السحر وصلته بالمنطق .

وبالرغم من تلك الاختلافات الجزية التي توجد في تفصيلات هذه الدراسات العديدة ، التي تتعلق بالسحر والمنطق ، إلا أنها قد اتفقت على أن السحر نوع من العلم Science ، أو أنه « علم سابق » على العلم نفسه ، وهذه الفكرة الأخيرة هي جو نظرية فريزر في السحر (٤) .

فلقد أكد فريزر عمومية الظاهرات والمعتقدات السحرية ، ورد بناءها بالمنطقي عن طريق التحليل إلى نوعين من السحر ، فاقارن بين ما أسماه « السحر التواصل » من جهة ، و« السحر التشابهي » من جهة أخرى ، ويرجع هذين النوعين السحر — في رأى فريزر — إلى قانون التجاور Loi de Contiguïté .

بمعنى أن الكائنات والأشياء المتجاورة ، يؤثر بعضها في البعض الآخر ، فـ: يؤثر على الجزء يؤثر بالتالي على الكل ، أما « السحر التشابهي » فيرجع إلى « قانون المشابهة Loi de Similarité » ، بمعنى أن الساحر يستطيع أن يجرى عملياته السحرية على « صورة أو تمثال » الشخص الذي يراد التأثير عليه ، استنادا إلى مبدأ القبيح « يؤثر في القبيح » (٥) .

ولقد افترض فريزر أن السحر هو أول مظهر من مظاهر التفكير الانساني ، وما يؤيد صدق هذا الفرض عند فريزر ، هو التفاته إلى تسلط الطقوس السحرية على عقائد البدائيين ، وعلى مختلف مظاهر « الفلكلور Folklore » السائدة في البناء الاجتماعي البدائي حيث تأكد من وجود تلك الظواهر السحرية في بعض

قبائل استراليا الوسطى ، تلك التى تسودها الطقوس التوتمية Totemique التى اختلطت بها بعض السبات السحرية حيث يؤسس السحر كل معالم الحياة النيسية . ومن ثم اعتقد فريزر أن التفكير السحري ، إنما هو مرحلة أولية من مراحل التفكير المنطقى ، كما اعتقد أيضا أن « مرحلة التفكير الدينى » كانت هى المرحلة التالية ، باعتبارها منفذا أو مخرجا بل واعتراضا على اخطاء التفكير السحري وأوهامه .

ولم يكتف حيمس فريزر بهذا الافتراض القائل بسبق التفكير السحري على التفكير الدينى ، بل أنه قد أتم فرضه هذا ، حين أعلن مرحلة انتقالية أخيرة لمنطق الفكر الإنسانى ، واتجاه العقل فى النهاية نحو « العلم Science » بعد أن نفى العقل عن نفسه أوهام الدين ، وتخلص نهائيا من كل شكل من أشكال العلية النيسية ، والعية السحرية *causalité magique* ، ليؤمن العقل فى النهاية بفكرة « العلية التجريبية » *Causalité expérimentale* (٦) .

ونستخلص من كل ذلك أن فريزر قد أراد أن يصطنع قانونا شبيها بقانون كومت لتطور العقل الإنسانى ، فقال بتطور الحياة الاجتماعية وتحولها من عالم السحر والنيبنيات إلى عالم الدين ، وانتقالها أخيرا إلى مرحلة العلم الوضعى .

ولقد قام Lehmann بمحاولة أخرى ، لدراسة مظاهر التفكير السحري ، إلا أن تلك الدراسة قد غلب عليها الطابع السيكلوجى ، حيث اعتبر السحر فى ذاته ، هو « مجموعة من المعتقدات اللا دينية واللاعلية » — تلك المعتقدات التى تسود المجتمعات فى شتى الاشكال والصور التى تتشكل فى « معارف سحرية أو علوم روحانية » . واستعان Lehmann بطرائق علم النفس التجريبي ، حيث توصل بفضلها إلى أن هناك عناصر خفية وشوائب غريبة تسود كل مظاهر التفكير السحري ، ورد بعضها الى أوهام فى الفكر ، ورد بعضها الآخر الى اخطاء فى الادراك والشعور (٧) .

انتقاد د هو برونوس ، لنظرية السحر عند القدماء :

ولقد انتقد هو برونوس كل تلك الدراسات السابقة عليها في ميدان السحر والمنطق ، وقدم بعض الاعتراضات من وجهة النظر الميثودولوجية البحتة حيث وجد هو برونوس أن هناك نقطة ضعف شديدة تتسم بها كل تلك الدراسات ، كما أن هناك أيضا في رأيها نقضا واضحا وقصورا منهجيا في سائر تلك الأبحاث .

حيث وجد مارسيل موس أن هؤلاء العلماء ، لم يقوموا بإحصاء كامل لمختلف أنواع الظواهر والوقائع السحرية ، مما جعل هو برونوس يتشكك في صحة ما توصل اليه هؤلاء العلماء من حقائق ، إذا أنها د فروض ، لا توصلنا الى نظرية علمية صادقة للظاهرة السحرية . كما يرى هو برونوس أيضا أن المحاولة الوحيدة التي قام بها كل من جيفوس Jevous وفريزر لتحديد مفهوم السحر قد شابها العجلة وعدم الروية . (٨)

فقد اختار هذان العالمان بعض الظواهر المهيئة بالذات ، ولكنهما لم يشيرا أو يوضحا مدى شرعية هذا الاختيار لتلك الظواهر بالذات دون غيرها . على حين ينبغي في رأى هو برونوس أن يأخذ علماء الاجتماع بالمنهج للمقارن (٩) لدراسة مختلف أشكال السحر في المجتمعات الانسانية ، كما وأن يأخذوا في اعتبارهم أيضا دراسة السحر الحديث والسحر القديم . كأن نقصد المقارنات مثلا ، بين مظاهر السحر في المجتمعات الهندية والملايوية المعاصرة ، وبين أشكاله في المجتمعات اليونانية القديمة ، وذلك لمعرفة طبيعة التصورات السحرية Les représentations magiques وتطورها خلال التاريخ وكذلك به هو برونوس الاذهان نحو دراسة تاريخ السحر في العصر الوسيط ، وفهم مظاهره الفلكلورية المختلفة ، كأن نقصد المقارنة بين الفلكلور الفرنسي والفلكلور الجرمانى (١٠) .

وفي ضوء تلك المقارنات ، وبدراسة أكبر عدد ممكن لأشكال السحر في مختلف المجتمعات الانسانية ، نستطيع في رأى هوبير وموس أن نتوصل إلى فكرة إطلاق القوانين العامة ، لمسألة الظواهر السحرية ، إذ أننا لانستطيع التوصل إلى قانون عام يصدق على كل أشكال الظواهر السحرية ، بالاعتصار على دراسة أو تحايل شكل وحيد unique من أشكال السحر .

أصل التصورات والتضاياء عند هوبير وموس :

وحين انتقل هوبير وموس إلى تفسير أصول التصورات والتضاياء المنطقية ، فى ضوء قوانين السحر وأحكامه ، ذهبوا إلى أن التصورات تنقسم إلى ثلاثة أقسام ، يحتل القسم الأول منها التصورات العامة المجردة Les représentations impersonnelles abstraites وتلك التصورات المجردة العامة ، تتعلق بقوانين السحر Les lois de la magie^(١١) .

ويختص القسم الثانى بالتصورات العامة المشخصة Concrete أما القسم الثالث فيتعلق بالتصورات الخاصة Les représentations personnelles . تلك التصورات التى تتعلق بمالم الجن والأرواح Démonologie ،

ولقد اهتم هوبير وموس بمسألة التصورات العامة المجردة ، تلك التى تتصل بقوانين السحر العامة ، مما يعطى لتلك التصورات قيمتها الكبرى فى ميدان الدراسات السحرية .

ولما كان ذلك كذلك فقد اهتم هوبير وموس بدراسة السحر ، باعتباره قرايها نوعا من العلم Science أو باعتباره « علما بدائيا أوليا ، على مايقول فريزر وجيفونس Jevons^(١٢) .

ولقد عقد الاجتماعيون والاثربولوجيون على السحر أهمية كبرى ، إذ أنه
ألقى ضوءاً جديداً في تشكيل « مبدأ العلية » ، وأصبح لدينا شكلاً جديداً من
أشكال العلية ، وهو ما أسماه هوبروموس بالعلية السحرية *Causalité magique*
وأضاف هوبروموس إلى أن السحر يقوم بوظيفة تشبه إلى حد بعيد « وظيفة
العلم » كما أنه يأخذ مكانة العلوم في صورتها الأولية ، كما ويضفي الساحر وما يقوم
به من عمليات وتجارب سحرية ، سمّة من سمات العلم على طبيعة السحر . ولما كان
العلم قوانينه الموضوعية ، فإن السحر أيضاً قوانينه ، التي تفسر المظاهر السحرية ،
وتصدق على كل عمليات السحر وتجاريه .

ويتابع مارسيل موس ، ذلك الاتجاه الدوركي في الدراسات السحرية ،
حين ينظر « دوركايم » و« موس » إلى الدراسات السحرية على أنها « فصل ،
من فصول علم الاجتماع الديني حيث أن السحر صلته بالعلم ، كما أن له أيضاً
علاقته بالدين .

فبينما ينحو الدين نحو الميتافيزيقا ، يتجه السحر نحو الحياة الغيبية ويتخلط
بأمور مادية وواقعية . وإذا اتجه الدين نحو « الروحي » ، فإن السحر يتجه نحو
« الدنيوي » .

وحيث ينحو السحر إلى ما هو عيني مشخص ، يتجه الدين نحو المجرد الخالص .
وحين يعمل السحر في الطبيعة ، يعمل الدين فيما وراء الطبيعة .

والسحر مرتبط بالصناعة ، وهو مجعول للعمل وبمجال الانتاج ولذلك كثير آ
ما اختلط السحر بالطلب والعصيدة والكيمياء والفلك والتنجيم ، وهي علوم نشأت
في جوف السحر ، وصدرت منذ ماضيها في جو سحري خالص .

وليس من الغريب اذا قلنا ان جانباً من العلوم كان مستغرقاً في باطن السحر ، وكلما تقدم العلم ، كلما تحرر عن ماضيه السحري ، وتجرد عن جوانبه الخبيثة ، بمعنى أن قدامى العباد ، كانوا سحرة ، وأن شطراً من العلوم قد وضعه السحرة . ولقد أكد القرآن العظيم ؛ هذا المعنى حين يجمع بين مفهوم السحر ، ومفهوم العلم . وليس العلم هنا هو العلم الحديث وانما هو ذلك العلم المتيق ، حيث تقول الآية المباركة : قال الملا من قوم فرعون ان هذا لساحر عليم ، وفي آية أخرى يقول المولى سبحانه وتعالى : « يا أيها نوح بكل ساحر عليم » . *

منطق السحر وقوانين الظواهر السحرية :

وصف هوبير وموس لمنطق السحر ثلاثة قوانين ، تحكم الظواهر السحرية وتفسر كل حالاتها الجزئية ، والقانون الاول هو قانون التجاور والاتصال *Loi de contiguïté* والثاني هو قانون المشابهة *Loi de Similarité* أما القانون الثالث فهو قانون التضاد *La Loi de contrariété* (١٣) .

وذهب هوبير وموس الى أن تلك القوانين الثلاثة للظواهر السحرية ، قد صدرت من مبادئ أولية هامة ، مثل مبدأ الشبه ينتج الشبه *Le semblable produit le semblable* ومثل المبدأ العكسي وهو أن الضد يعمل على إجماد الضد والتأثير عليه . « *Le contraire agit le contraire* »

ويقول هوبير وموس ان قوانين « التجاور والتشابه والتضاد » في ميدان السحر ، تماثل تماماً مبادئ « الأقران *Simultanéité* والهوية *Identité* والتضاد *Opposition* في ميدان الدراسات المنطقية .

وأغلب الظن — أن تلك القوانين السحرية ، تعود بنا الى نظرية د تداعى
المعاني أو ترابط الافكار L'association des idées ، فيما لحظ د ادوارد
تايلور Tylor ، بمعنى أن التداعى الذائقى للافكار والمعاني ، ينجم عنه بالتالى
تداعيا موضوعيا للوقائع والاحداث L'association objective des faits (١٤).

قانون التجاور Loi de Contiguïté

أما فيما يتعلق بالقانون الاول من قوانين السحر ، فإنه يستند الى مبدأ قديم
هو أن د خصائص الجزء محتوى على خصائص الكل ، بمعنى أن الجزء صادر الكل ،
ويجوز فى طبيعته د هوية الكل وذاتيته . واستنادا الى هذا الفهم ، فإن
أسنان الانسان وأظفاره ولما به وعرقه ، انما تمثل الانسان نفسه أى أن خصصات
الانسان د تتضمن فى ذاتها ، خصائص الانسان نفسه .

وفى ضوء هذا الفهم أيضا ، يمكن القيام ببعض العمليات السحرية مثل د الرقى
والتساويد ، على خصصات الانسان وممتلكاته ، فتصاب د شخصية الانسان أو
ذاتيته ، سواء بالخير أو بالشر ، وهذا هو ما يقصد من المبدأ الذى استند اليه
هوبرير وموس وهو القائل Totum ex parte أى أن الكل سابق على الجزء ،
وبالتالى يؤثر الجزء فى هوية الكل ، وفى هذا المعنى يقول هوبرير وموس :

د فى السحر ، إن ماهية الشئ " تخص ،

د الجزئيات كما تخص الكل . وجملة القول ،

د ان القانون بصفة عامة دائمة ، هو أن ،

د خاصية ما انما تنسب الى أنفس ،

د الافراد ، والى الماهية الروحية ،

و الاشياء ، (١٥)

يتضح لنا من ذلك - أن « جوهر الاشياء » ، انما يكمن في جزئياتها ، كما أن « ماهية الانسان أو هويته » ، انما تثبت في كل عتقاته وعصص - اته على سبيل المشاع . واستنادا الى هذا المعنى فإن « عظام الموق » ، تتضمن في ذاتها معنى « الموت » ، كما أن « شعر الانسان » ، يحمل في طياته معنى « الحياة » ، ويتضمن فيه هذا المبدأ الحيوى الذى يفسر حياة الانسان برمتها .

قانون التشابه : Loi de Similarité

هذا عن قانون « التجاور والاتصال » ، وهو القانون الاول من قوانين السحر ، أما عن القانون الثانى ، وهو قانون المشابهة Similarité فقد صدر عن مبدأين قديمين - أولهما مبدأ يقول Smilia Similibus evocantur أى أن « الشبيه يدعو الشبيه » ، وله أثره في ايقاع الضرر به ، - أما المبدأ الثانى فهو القائل Smilia similibus curantur فهو إذا على العكس من المبدأ الاول ، لانه يقول « إن الشبيه يؤثر على الشبيه في شفائه وإبرائه » .

ومعنى ذلك أن القانون الثانى من قوانين السحر ، يفترض أصلا قيام القانون الاول ، حيث يشتق منه ، ويستند إليه ، إذ أننا نستخلص منه ، أن « صورة l'image ، التى ، انما يكون لها أثرها بالضرر أو النفع على « موضوعها l'objet » ، وفي هذا الصدد يقول هوبروموس :

- « إن الصورة وموضوعها - ليس بينهما ،
- « نقطة مشتركة إلا الإتفاق الذى يربطهما ،
- « فهذه الصورة دمية كانت أو رسما ، انما ،
- « هى رسم مصغر جسيما أو هى صورة ،
- « ذهنية مشوهة لا تشبه الاصل إلا نظريا ،
- « وعلى سبيل التجريد . » (١٦)

ونفس من هذا النص ، أن « صورة الأشياء والأشخاص » ، إنما تؤثر في ذات الأشياء وكيان الأشخاص أنفسهم — لها بين الصور وموضوعاتها من رابطة أو اتصال contiguïté .

كما أن لتلك الصور وظيفتها forction التي تتمثل في تحديد الشخص المراد التأثير عليه ، إذ أن صور الأشياء في منطق الساحر ، إنما هي « رموز Symbols » مجردة لتلك الأشياء المعينة المشخصة . ومن ثم يقوم الساحر بعملياته السحرية ، وإطلاق تماريده على « صورة أو تمثال أو دمية » فيكون لها بالتالى آثارها على الشخص موضوع الصورة .

القانون الثالث في منطق المصح :

هذه خلاصة « قانون المشابهة » ، أما عن القانون الثالث والأخير من قوانين السحر ، فأنما يستنبط هو الآخر عن المبدأ الثانى من مبادئ قانون المشابهة . بحيث يمكن أن تولف هذه القوانين الثلاثة للسحر ، نسقا استنباطيا رتبيا . كما هو الحال في الساق المنطق ، ونظرية النسق الفرضى الاستنباطى في الرياضيات . على مايقول « كلود ليفى سترأوس » Claude Lévy-Strauss في مقدمته لكتاب Sociologie et Anthropologie . (١٧)

وتحدد صيغة القانون الثالث كما صاغها هوبير وموس بتلك الكلمات الدقيقة والقليلة :

« إن الشبيه يمس على ذهاب الشبيه »

« كى يحدث العند أو يسبب العكس » (١٨)

ومعنى ذلك أن القانون الثالث من قوانين السحر يشق أو يستنبط كما قلنا من قانون المشابهة . فن حيث أن الشبيه يؤثر على الشبيه ومن حيث أن العند يقتضى المثل . إذ أن العندين من وجه ، هما مثلين من وجه آخر . فأننا نستطيع أن

لستبسط من مبدأ المشابهة . أن الأضداد هي الأخرى تؤثر في بعضها بعضا . بمعنى أننا نستطيع أن نستخدم الشيء في إحداث الأمر على « الضد أو غير الشيء » . ولذلك يستطيع الساحر بفضل هذا الشيء أن يؤثر على « عكسه أو ضده » .

ولقد حاول هوبيروموس أن يشبها بالفلاسفة والمناطق ، بصدد مما اجتهد لمسألة ، التصورات والاحكام ، حيث أنها قد أكدا ضرورة فهم « الفعل السحري L'acte magique » على أنه ، حكم Jugement ، ولذلك ميز هوبيروموس بين خصائص ، الحكم التحليلي ، و « الحكم التركيبي » بالمعنى الكلاسي .

وبصدد تلك المسألة المنطقية الخاصة يتساءل هوبيروموس : هل يمكن اعتبار الاحكام السحرية أحكاما تركيبية بعدية *des jugements syhétiques a posteriori* وهل تستند تلك الاحكام السحرية الى التجربة ؟ كما هو الحال في ميدان العلم ؟ (١٩) .

احكام السحر . . هل هي احكام تركيبية :

لقد أجاب هوبيروموس بإمكان استخلاص الاحكام العامة ؛ من نتائج العمليات السحرية التي يجرها الساحر في عالمه السحري التجريبي ، وأن تلك الاحكام الناتجة عن تلك التجارب السحرية ، انها هي « احكام تركيبية » تستند أصلا الى تجربة السحر . (٢٠)

ومعنى ذلك — أن عمومية الاحكام السحرية وقبليتها ، قد صدرت جميعها عن أصل اجتماعي أو جمعي « Origine collective » فذهب هوبيروموس الى أنها اجتماعية الأصل ، والمضمون ، لأنها تستمد عمومها من ميكولوجيا الجماعة Psychologie Collective . فالاحكام إذا — في رأى هوبيروموس اجتماعية الأصل والمضمون ، لأنها سابقة على الفرد وتصدر عن المجتمع . (٢١)

ولقد نظر هوبيروموس الى « فكرة » المانا Mana « على أنها مقولة رئيسية من « مقولات منطق السحر » ، إذ أن « المانا — في رأيها — تتعلق بصورة

الاشياء ومادتها ، كما أنها فكرة ليست د عقلية intellectuel ، وإنما هي فكرة جمعية collective لانها من خلق المجتمع وصادرة عنه ، كما أن هذه الفكرة أو تلك المقولة catégorie (٢٢) ، هي التي تبرر في رأى هوبيروموس شرعية قيام منطق يحدد احكام السحر وقضاياه ، بحيث يمكن لهذا المنطق السحري أن يؤكد معقولية هذه الاحكام ، وأن ييطل في نفس الوقت ادعاء عدم معقوليتها ، مسح تأكيد ومضوحها في نسق استنباطي مرتب لمجموع القضايا السحرية

• Propositions magiques

ومعنى ذلك — أن هوبيروموس — قد حاول أن يضفي على فكرة « المانا » ، معنى عقليا ، وأن يعطيا السحر طعما منطقيا ، رغبة منهما في اضافة المعقولية التامة الى احكام السحر وتصوراته . (٢٣)

وما هي تلك « المانا Mana » ، وما معناها ومفزاها ؟ وما هو دورها الذي تلعبه في تركيب القضية المنطقية . ؟؟

في الواقع أن « المانا » كلمة شائعة في لغات ميلانيزيا وبولينزيا على ما يذكر codrington ، وتعنى « المانا » في لغات الميلانيزيين تلك القدرة المطلقة التي تنبئ في العالم ، وتميز بأنها ذات فعل وأثر على سائر الكائنات والموجودات ، من حيث أنها د شىء سحري une chose magique ، (٢٤) . ولذلك عقد « اميل دور كايم » على فكرة « المانا » أهمية كبرى واعتبرها اصلا اجتماعيا لفكرة القوة Force ومصدرا لفكرة الحركة في ميدان العلم الطبيعي (٢٥) — كما وقد نظر اليها الاجتماعيون والاثروبولوجيون على انها تعبير اجتماعي لفكرة السببية Causalité (٢٦) .

المانا ودورها في تركيب القضية المنطقية البدائية :

ويعطى هوبيروموس لفكرة « المانا » قيمة سحرية نارة ، وقيمة روحية أو دينية تارة أخرى ، كما ، يعطيها في أغلب الأحيان قيمة اجتماعية Valeur Sociale اذ أن مكانة الفرد في المجتمع البدائي ، ترتبط أشد الارتباط بتلك القيمة السحرية الممانا ، تلك التي تفرض على الفرد فرضا ، وتحمل فيه حلولا اكتسابيا ، عن طريق انتقالها من فرد الى آخر . (٢٧) .

كما يحددنا هوبيروموس عن « المانا » باعتبارها *Qualité* خالصا ، كما يعطيها أحيانا « قيمة شيئية » من حيث كونها مادة *substance* أو جوهر *essence* ، له صفة الانتقال بين الافراد عن طريق العدوى *contagion* (٢٨) .

ويقول هوبيروموس إذا كانت لتلك « المانا » دورها الخطير في « ميكانيزم » الحياة الاجتماعية البدائية ، وفي تشكيل التصورات الجمعية ، فلا شك أن لتلك « المانا » آثارها البعيدة في تشكيل منطق الفكر البدائي وأحكامه السحرية ولذلك ارتبطت فكرة « المانا » ارتباطا وثيقا « بتركيب القضية المنطقية البدائية » وفي هذا المعنى يقول هوبيروموس :

- « أن فكرة الفاعلية السحرية حاضرة ،
- « دائما ، وهي ليست أمرا زائدا ، وإنما
- « تقوم بدور الرابطة في القضية المنطقية ،
- « فانها هي التي تفرض فكرة السحر ،
- « ووجودها وواقيتها وصدقها . ونحن
- « نعلم كم هي خطيرة ؟؟ (٢٩) ،

وينصح من ذلك — كيف تلعب « المانا » تلك القوة السحرية الخفية ، دور

الرابطه copula في القضية المنطقية البدائية؛ وبذلك نستطيع أن نقول إن هو بيريوموس قد أسهمما بصدد مشكلة الاحكام، بكشفهما عن دور « الرابطه » في قضايا المنطق ، في شكل لم نألفه في المنطق الكلاسيكي .

حيث بينّ هو بيريوموس أن فكرة المانا ، هي أساس الحكم المنطقي ، وهي ميمت الرابطه المنطقية التي تربط بين موضوع ومحمول . وأن الاحكام المنطقية هي وليدة التصورات الجمعية . وبالتالي يفسر الاجتماعيون الاحكام بأنها تركيبية قبلية لانها صادرة عن العقل الجمعي ، كما أن طرفي القضية إنما يتألفان من تصورات جمعية . وبذلك أعطانا هو بيريوموس ، أصولا اجتماعية لمكرة التصورات والاحكام ، وقد كان يظن أن مثل هذه المسائل لا يمكن أن تتجاوز حدود البحث المنطقي ، فاذا بها تبحث في نطاق علم الاجتماع .

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

- 1 — Mauss, Marcel., *Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie*, L'Année Sociologique 1902 - 1903 Vol : VII.
- 2 — Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 8.
- 3 — Ibid : P. 4.
- 4 — Ibid : P. 4.
- 5 — Ibid : P. 4.
- 6 — Ibid : P. 5.
- 7 — Ibid : P. 6.
- 8 — Ibid : P. 6.
- 9 — Ibid : P. 7.
- 10 — Ibid : P. 9.
11. — Hubert et Mauss., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 56.
- 12 — Hubert et Mauss., *Sociologie et Anthropologie*, Paris. 1950. P. 57.
- 14 — Ibid — : P. 57.

15 — Ibid : p. 57.

ملحق النصوص . النص الثالث عشر .

16 — Hubert et Mauss., *Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie*, article in Mauss «*Sociologie et Anthropologie*» Paris. 1950 PP. 60-61.

ملحق النصوص . النص الرابع عشر .

17 — Mauss, Marcel., *Sociologie Et Anthropologie*, Paris. 1950 P. XL.

18 — Ibid : P, 63.

ملحق النصوص . النص الخامس عشر .

19 — Ibid : p. 116.

20 — Ibid ; p. 117.

21 — Ibid ; p. 118.

22 — Ibid : p. 119.

23 — Ibid : p. 120.

24 — Ibid : p. 101.

25 — Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 292.

26 — Ibid., p. 518.

- 27 — Hubert Et Mauss., *Sociologie et Anthropologie*, Paris
1950. p. 102.
28 — Ibid p. 102.
29 — Ibid., p. 116.

ملحق النصوص : الفصل السادس عشر

الفصل الخامس

المنطق فى ضوء علم الاجتماع

- نظريه دوركايم وتفسيره لمسائل المنطق .
- موقف دوركايم من مذاهب الفلسفة .
- النظرية التوتمية التصورات الجمعية .
- الاصل الاجتماعى والدينى لفكرة التناقض .
- الاصل التوتمى للاجناس والانواع .
- التصنيف التوتمى .

نظرية دوركايم وتفسيره لمسائل المنطق :

بعد أن استعرضنا بعض مسائل المنطق في ضوء الاتجاهات الاجتماعية ، نريد الآن أن نلم بأطراف المسائل المنفردة المتباعدة في وحدة مذهبية ، وفي ضوء نظرية دوركايم Durkheim الذي حاول جاهدا أن يمجيب على هذه المسائل المنفردة في نظرية واحدة متسقة .

فلقد وقف دوركايم ، من المنطق موقفا خاصا ، وأشار إلى هذا الموقف في مواضع متعددة من كتابه القيم « الصور الأولية للحياة الدينية » Les-Formes « Elémentaires de la vie Religieuse » .

كما وقد ركز دوركايم على مسألة « التصنيف المنطقي » بالذات ، مشدرا مع تلميذه « مارسيل موس » في مقال طيب نشره في افتتاح المجلد السادس من مجلة النشرة الاجتماعية L'année Sociologique تحت عنوان :

- « De quelques Formes Primitives de Classification .
- « Contribution à l'étude des représentations collectives »

وفي ثنايا هذا المقال — تناول دوركايم وموس « مسألة الهوية أو الذاتية » من وجهة النظر الاجتماعية ، كما ألغيا ضوءا على طبيعة « فكرة التناقض » في شكل جديد ، يختلف تماما عما وجدناه في موقف لوسيان ليفي بريل الذي يبناه منذ حين .

فقد درس دوركايم وموس فكرتي « الهوية والتناقض » من خلال فهمهما لطبيعة التصورات الجمعية représentations collectives السائدة في البناء الاجتماعي . وذهب دوركايم وموس إلى أن ملكات التعريف définir والاستنتاج والاستقراء induire التي طالما نظر إليها الفلاسفة منذ عهد بعيد على أنها من قبيل

المسلطات أو المعطيات *données* المباشرة الأولية ، كما أنها قبلية *a priori* في العقل لأنها داخلية في تركيبه دون وساطة . وظل هذا الفهم الميتافيزيقي سائدا طوال عصور الفكر ، حيث نادى به الفلاسفة وقالت به سائر المناطق ، بإعتباره حلا فلسفيا لمسألة عملية التصور ومفهوم الملكات المنطقية من تعريف وتصنيف واستقراء .

موقف دوركايم من مذاهب الفلسفة :

لقد رفض دوركايم كل نزعة *A priorisme* ، ونظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء ، وهى أشياء موضوعية كما أنها « أشياء اجتماعية » ، بمعنى أنها أشياء عادية عن كل إستبطان أو معنى ذاتي ، كما أنها أيضا خاضعة للحتمية . بمعنى أن الظواهر الاجتماعية ، إنما تخضع لمبادئ الحتمية والوضعية والنسبية ، شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية .

ولعل دوركايم في هذه النزعة ، قد حاول أن يكون عالما مثل « جاليليو » ، أو « لافوازييه » ، كما حاول أن يكون فيلسوفا مثل « كانط » ، أو « هيجل » ، ولذلك أراد أن يصبح « ديكرت » ، علم الاجتماع .. وكتابه الرئيسي عن « قواعد المنهج في علم الاجتماع *Les Règles de la Méthode Sociologique* » ، هو بمعنى من المعاني ، معارضة اجتماعية ، لكتاب ديكرت الرئيسي وأعني به « مقال عن المنهج *Discours de la Méthode* » .

حيث أن القاعدة الجوهرية في منهج علم الاجتماع السوركييمي ، هي معالجة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء ... ففيه دوركايم بذلك ، إل ضرورة اهتمام علم الاجتماع بالأشياء الموضوعية « لا بالتصورات » ، كما كان الحال في علم الاجتماع القديم ، حين كان يتم « بالتصورات » لا الأشياء .

والشيء عند دوركايم ، هو كل ما يفرض على عيانتنا من الخارج ، بمعنى أن الشيء هو كل ما يتبدى ويفرض نفسه على الملاحظة .

وحين ننظر إلى الظواهر على أنها أشياء ، فإننا ننظر إليها ببساطة على أنها « معطيات » *donnés* ، تؤلف نقطة البدء في العلم الوضعي ، إلا أن كل هذه المعطيات هي معطيات التجربة الاجتماعية . فليست هناك تصورات أو معطيات قبلية *a priori* .

ولقد علل « دوركايم وموس » سيادة هذا الحل الفلسفي في تفسير قبلية المقولات والعمليات المنطقية ، إلى أن ذلك الاتجاه الفلسفي لم يكن غريبا طيلة العهد الذي كان فيه مصير الملذات المنطقية *Facultés logiques* منوطا بالميسكولوجيا الفردية وحدها ، فلم تكن قد نشأت بعد « وجهة النظر السوسيولوجية » ، تلك التي تستطيع وحدها — في رأينا — أن تقصر لنا عمومية تلك التصورات والعمليات المنطقية من حيث أصلها ونشأتها . (١)

ولقد استند دوركايم وموس في الرد على الفلاسفة والمناطق ، بصدد مسألة التصورات إلى تلك الاكتشافات التي توصل إليها « علم النفس المعاصر » في طبيعة عملية الإدراك الحسي للعالم ، وتمتد هذه العملية لتتدد العناصر الداخلة في تركيبها . حيث أن هناك عناصر خارجية وأردة من المجتمع تتلون بواسطتها عملية الإدراك في ذاتها ، ومن ثم كان الحكم المنطقي من وجهة نظر دوركايم وموس على درجة كبيرة من التعميد والتركيب . (٢)

وإستناداً إلى هذا الفهم — اعترض « دوركايم وموس » على وجهة النظر الفلسفية ، حيث أنكروا أولية الأحكام وبساطتها الموهودة منذ كتابات « ديكارت » ، م ٩ — علم الاجتماع والفلسفة

كما اعترضنا أيضا على قبليتها التي قال بها كانط . إذ أن الإنسان — من وجهة نظرها — ليس منفردا في مواجهته للطبيعة ، لأن المجتمع قائم دون شك بين الإنسان والطبيعة ، ولذلك كانت عملية الإدراك المحس مشوبة بعناصر إجتماعية ووردت من طبيعة الموقف الاجتماعي للإنسان ونظرتة إلى العالم الطبيعي من خلال عالمه الاجتماعي .

ولهذا السبب تتأثر العمليات المنطقية التي يقوم بها الانسان كما تتلون أحكامه ، من خلل موقفه أو وضعه الاجتماعي — فن المجتمع — كما يرى دوركيم ومون — قد وردت على الانسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات إدراكه لها (٣) .

وإذا كان التفكير المنطقي يتألف أصلا من تصورات وأحكام ، فإن المجتمع — فيما يقول دوركيم — يلعب دورا رئيسيا في تشكيل تلك التصورات والأحكام ، من حيث أن تلك الأحكام إنما تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع ، حيث أن ما هو عام ، لا يتحقق وجوده إلا فيما هو جزئي (٤) ، كما أن القول بقبلية تلك التصورات في العقل الإنساني ، يعتبر عند دوركيم ، من قبيل الكمال العقلي ، فليس هناك — في رأيه ، أية قبلية في الذهن ، وفي هذا المعنى يقول دوركيم :

« أن القول بأن المقولات من المعطيات ،

« القبليّة ليس بالقول الفصل ... فمى ذلك ،

« موت التحليل . (٥) ،

ويتضح من اعتراض دوركيم ، على الحلول الكلاسيكية ، بأنها ليست حجة وعادلة ، بل أن القول بقبلية مقولات العقل هو « موت التحليل » ، إذ أنها

ترتد في رأيه إلى بنية الفكر الجمي وبالتالي فإن النسق (٦) المنطقي ، هو مظهر من مظاهر النسق الاجتماعي .

وإرتكانا إلى هذا الفهم — كانت « الحياة الاجتماعية » — من وجهة النظر الدوركايمية ، هي الأساس التي تستند إليه « الحياة المنطقية » ، وفي فقرة هامة يقول دوركايم :

- « ويمكننا أن نتساءل بالكلمات الآتية —
- « التي تبرز على نحو أفضل المشكلة برمتها : .
- « ماذا جعل الحياة الاجتماعية متبعا هاما ،
- « للحياة المنطقية ؟ (٧) »

ويرى دوركايم — في الرد على هذا التساؤل — أن المجتمع هو أساس المنطق ، وأن القضية المنطقية تستنبط من أصول اجتماعية . فالمجتمع إذا — هو أساس المنطق ، وإذا كنا قد رأينا كيف طرق « هوبير وموس » مسألة التصور ونظرية الحكم ، في ضوء المبدأ السحري لفكرة « المساواة » فسنرى كيف درس « دوركايم » هذه المسائل في « الأشكال الأولية للحياة الدينية » — من خلال فهمه لطبيعة المبدأ التوتمي Principe totémique ، حيث ربط المنطق بالدين التوتمي (٨)

النظرية التوتمية والتصورات الجمعية :

وتعطى النظرية التوتمية عند دوركايم — تفسيراً دقيقاً لظواهر العقل الانساني ، مما كان لها في رأيه — أهمية كبرى في تاريخ الفكر ، كما أن أصول الفكر المنطقي قد ارتبطت بتطور « الفكر الديني التوتمي » ، ومن ثم ارتبط التفكير

المنطقي بأشكال أولية للتفكير الاجتماعي الذي انبثق هو الآخر عن الدين الأول التوتمي ، وتصوراته الجمعية ، وفي هذا المعنى يقول « دوركيم » :

- « ان التصورات الدينية هي تصورات جمعية ،
- « تعبر عن حقائق جمعية ، كما أن الطقوس هي ،
- « أساليب للعمل التي لا تنشأ إلا في أحضان ،
- « الجماعات المتجمعة ، والمقصود منها اتمارة ،
- « أو استبقاء أو بناء حالات عقلية معينة خاصة بتلك ،
- « الجماعات . (١) »

وإذا كانت « التصورات » على ما يقول « دوركيم » ترتد في أصولها إلى تلك التصورات الجمعية الدينية ، فإنها بهذا المعنى الاجتماعية المضمون ، كما أنها تكون في محتواها دينية ولغوية معاً ، إذ أن الانسان حين يفكر إنما يفكر داخل نسق من التصورات ، تلك التي تصدر أصلاً عن « اللغة » باعتبارها « ظاهرة اجتماعية » ، حيث أن « الألفاظ والكلمات » التي تحدد معاني التصورات والاحكام ، ليست من خالق الانسان الفرد ، إذ أنها هبطت إلينا من عالم المجتمع ، كما تقدم « اللفظة اللغوية » بالثبات وتميز بالعمومية .

ولقد تابع « لوسيان ليفي بريل » هذا الاتجاه الدوركيمي في دراسة للمنطق البدائي وتصوراته عن طريق فهم « اللغة البدائية » وعقد بينها وبين المنطق صلة وثيقة ، في تضاعيف كتابه « الوظائف العقلية للمجتمعات الدنيا » (١) :

« Les Fonctions Mentales dans Les Sociétés inférieures »

وخلاصة القول فيما ذهب إليه دوركيم ، وفيما عرضه اتباعه ، هو أن التصورات المنطقية ، ذات أصول يستمدّها الانسان من الخارج ، وليست من

خلق « الذات المفكرة » ، إذ أنها وليدة « التصور الجمعي » ، ومن خلق
الذات الجمعية .

وعلى هذا الأساس تعفى تلك التصورات الجمعية على الإنسان طالما اجتماعيا .
على ما يقول دوركيم - لأنها تعبر عن صورة اجتماعية لا يفكر الإنسان إلا من
خلالها ، ولا يكتسب الإنسان إنسانيته أو كينونته الاجتماعية - في رأى
دوركيم - إلا بفضل تلك التصورات ، إذ أننا إذا ما جردنا الإنسان عن
تصوراته ولقته ، فسوف لا يصبح إنسانا ، بمعنى أن الإنسان يستحيل عليه أن
يتجرد عن تلك القوالب الفكرية الاجتماعية ، إلا إذا تصورناه وحشا من وحوش
الغاب ، أو على حد تعبير دوركيم :

- « ان الإنسان الذى لا يفكر بواسطة التصورات ،
- « لا يعد إنسانا ، لأنه لا يكون كائنا اجتماعيا .
- « فهو يارتداده إلى مدركات حسية فردية ،
- « لا يكون متميزا عن الحيوان . (١٣) »

وإستنادا إلى هذا الفهم — ربط دوركيم بين التصورات وماهية الإنسان ،
ونظر إلى المنطق على أنه يقوم بوظيفة اجتماعية ، يستطيع الإنسان بفضلها أن
يربط تصورات الفردية الخاصة ، بتلك التصورات السائدة داخل إطار البناء
الاجتماعى (١٣) .

ولما كان ذلك كذلك — فلم يتحرج دوركيم بهذه البراعة الجدلية الفاتنة
التي أتم بها مذهبه السوسيولوجى (١٤) ، من أن يعلن المنطق الفردى بتصوراته
وأحكامه ناشئ عن المنطق الجمعى . ومن ثم جاءت مبادئ « الحوبة » و « التناقض »
و « الغلبة » وصدرت جميعها عن أصول اجتماعية ، وكذلك الحال بصدده « مقولات

الفكر الانساني ، مثل مقولات « الجنس والنوع » ، فبالرغم من أنها من مسائل المنطق ومقاصده ، وبالرغم من أنها تدخل من حيث المنهج والموضوع في صلب الدراسات المنطقية ، لم يتخرج دوركيم من اقتراحها من ميدان المنطق ، ليقول إن مصدرها جميعا هو المجتمع .

الاصل الاجتماعي والديني لفكرة التناقض :

فإن فكرة التناقض *contradiction* وهي مقاصد المنطق الرئيسية ، ليست في ذاتها إجتهاذا عقليا يقوم به الانسان ، وإنما هي — في رأيه — ذات طبيعة إجتماعية من جهة ، كما وأنها دينية الاصل من جهة أخرى ، ولقد صدرت هذه الفكرة عن ذلك التمازج الاجتماعي والتبيز الديني بين ما هو « مقدس *Sacré* » وبين « ما هو غير مقدس *Profane* » (١٥) .

وفي ضوء ذلك التمايز الديني بين « المقدس والمدلس » ، استطاع الإنسان أن يميز بين الصواب والخطأ ، ويعنى - « دوركيم - من ذلك أن هذا التمايز مرجعه إلى المجتمع وإتفاق الجماعة أو عدم إتفاقها ، وعلى هذا الأساس ، كانت مسألة الصواب والخطأ — وهي حجر الزاوية في قيام المنطق بإعتباره علما معياريا — مسألة نسبية تختلف باختلاف الشعوب والحضارات ، حيث أن الحقيقة في الشمال ، قد تكون باطلا وضلالا لدى شعوب الجنوب ، أى أن قيمة الحقيقة آتية من إتفاق الجماعة لما تفرسه على الأفراد من قيم ومعايير إجتماعية .

وبسوق دوركيم ، على ذلك مثلا بين به أن فكرة « التناقض » المنطقية ، قد صدرت أصلا عن فكرة « الصراع » بين سائر البطون والعشائر البدائية ، وما يقوم بينها من حرب وعداء . يقول « Swanton » أننا إذا نظرنا إلى

فردين من مجتمع Haida بحيث ينتمى كل منهما الى « اتحاد أو بطن Phratric معين بالذات ، كأن ينتمى الاول الى « اتحاد الغرب ، والثاني الى « اتحاد النسر ، فانها يعتبران نفسيهما هديرين لدودين ، نظرا لما بين اتحادهما من عداوة مستعكم^(١٩) .

ومعنى ذلك — فى رأى دوركيم « وما يستشهد به من مثال Swanton أن فكرة « الصراع الإجتماعى » هى الأصل الطبيعى لفكرة « التناقض المنطقى » ولم تسلم فكرة الهوية « l'identité » عند دوركيم — من النشأة الاجتماعية حيث يرد معنى « الهوية » الى فكرة « الشخصية Personnalité » ، ثم عالج تلك المعانى فى ضوء المجتمع ، فذكر أن « هوية الشخص أو ماهيته » انما تتحدد طبقا لماهية أو « هوية توتمية »^(١٧) ، وفى هذه الصدد يقول دوركيم :

- « هنا يفقد الانسان ذاتيته ، ويصبح »
- « عدم التمايز بينه وبين نفسه الخارجية »
- « أعنى بينه وبين توتمه كاملا وتاماً . إذ »
- « أنه يعتقد أن شخصيته ، وشخصية »
- « قرينة الحيوانى » ليستا الا شيئا واحدا . »
- « وأن — التوحد فى الهوية هى بحيث أن »
- « الانسان يكتسب خصائص الشيء أو »
- « الحيوان الذى هو قرينه .^(١٨) »

ومعنى هذا — أن شخصية الانسان البدائى أو ماهيته ، تتركز حول توتمة أو « قرينة الحيوانى Fellow animal » حيث نجد مثلا عند Mabuiag أن افراد

عشيرة التماسح *Clan du Corcodile* ، يعتقدون أنهم يحملون في انفسهم ، ويكتسبون في ثنايا ذواتهم ، طباع التماسيح ، فهم أقرباء شجعان ، يفخرون بأنهم قوم قساة القلوب ، يستمد كل منهم للقتال والزال ، حيث يتأهب كل لحظة للجرب والراك أى أن خصائص التماسح وطباعه قد حددت معالم شخصية كل منهم ، « وتوحدت هوية التماسح » في كل منهم .

الاصل التوئمي للأجناس والانواع :

هكذا شرح لنا دوركيم معنى « الهوية ومعنى التناقض » في ضوء مذهب السوسيولوجي ، ومسألة أخرى من مسائل المنطق . — هي مسألة التصنيف الى أجناس وأنواع منطقية . ولقنه. آثار دوركيم وموس. هذه المسألة لردما هي الاخرى الى عناصر غير منطقية ، وتحليلها بالرجوع الى أصول خارجة عن عقل الانسان وذاته المفكرة .

وبصد مسألة التصنيف للمنطقى ، يتساءل دوركيم كيف تقوم بعملية التصنيف ؟ وإذا كان « الجنس المنطقى » في ذاته هو مجموعة الاشياء المتشابهة في الخصائص والسمات ، فن أين جئتنا تلك الجماهير المتشابهة ؟ وكيف تفسر تلك التشابهات التي تتجمع وتتناوب في وسط متجانس ، فالتحصرت فيما تسميه « أجناسا وأنواها » ؟ (١٩) .

وإذا كانت فكرة الجنس هي الاداة التي يستخدمها الفكر في عملية التركيب والتصنيف المنطقى ، فما هو النموذج الذى على مثاله توصل الفكر الفردى ، فاهتدى الى مقولة الجنس ؟ وكيف صدرت هذه المقولة ؟ .

وإذا أجاب العقليون ، بأنها قبلية *apriori* في العقل ، وإذا قال التجريبيون بأنها

صادرة عن التجربة ، فقد رفض دور كيم هذه الحلول ، وانكر على العقليين قولهم
حيث يتساءل : كيف نسمح لأنفسنا ، أن نفترض منذ البداية ، أن أينتنا أو عقلنا ،
هو المصدر الوحيد لسكل تصنيف وما يحويه من أجناس وأنواع ؟

وعلى هذا الاساس رفض دور كيم فكرة القبلية *a priority* واعتبرها
من قبيل « الكسل العقلي » الذي يقتل كل تحليل على نحو ما أثرنا من قبل ، وكما
اعترض دور كيم على الموقف العقلي ، فقد أنكر أيضا الموقف التجريبي ، حيث أن
التصورات المنطقية تختلف تماما عن التصورات الحسية ، فالاولى ثابتة وهامة ،
أما المدركات والتصورات الحسية ، فهي تصدر عن احساسات متغيرة ، كما انها
تعرض للاختفاء والزوال فلا تختلف وراءها شيئا . (٢٠)

وحين انكر دور كيم حلول الفلسفة ، أراد أن يعالج مقولات الفكر الانساني
التي تتعلق بفكرتي « الجنس والنوع » على أساس سوسيولوجية التصنيف ، إذ اننا
حين نصنف الاشياء ، لا تقتصر على مجرد تحديد الاشياء المتشابهة في جماعات
وفئات ، ولكننا نصنف وفقا لملاقات *Relations* تربط بين تلك الاشياء والفئات ،
اذ أن تلك الفئات الداخلة في التصنيف هي اما مشتملة على غيرها ، واما تندرج
تحت غيرها عن طريق التضمن في سائر الفئات الاخرى .

إذ أن كل تصنيف - في رأى دور كايم - يتضمن في ذاته نسقا من المراتب
un ordre hiérarchique ويتطلب هذا السق نمودجا « *un modèle* » على
شاكلته تقوم بعملية التصنيف ، ولا يمكن - في رأى دور كيم - أن يكون هذا
« النموذج » منحصرافا في عالم الذات المنطقية على نفسها ، إذ أن تلك الصور
المنطقية المتعلقة بعملية التصنيف ، لا بد أن تستمد وجودها عن اصل خارجي ،

وعن مصدر « فوق منطقي » (٢١) extra logique ، تصدر عنه تلك النماذج والقوالب ، التي بفضلها تصنف الأشياء والكائنات ، هذا الاصل الخارجي ، وهذا النموذج المنطقي ، هو المجتمع وما يحويه من نماذج وصور تصنيفية .

ففي فكرة « الابوة parenté » مثلا ، وما يتصل بها من روابط وعلاقات بسائر أفراد الأسرة ، نستطيع أن نتفهم معنى « الجنس والنوع » وكيف تنتمي « الانواع » الى جنس معين بالذات ، ولذلك اطلقنا على بعض الانواع اسم « العائلات Familles » كما تشير كلمة « الجنس » genre في ذاتها الى فكرة الجماعة العائلية واصولها . (٢٢)

التصنيف التوحي :

وارتكنا الى هذا الاساس — درس دوركيم وموس صور التصنيف ونماذجها ، من خلال دراستهما لمختلف النماذج أو الاشكال الاولى للشعوب البدائية الاسرائيلية ، وبرهن دوركيم وموس — استنادا الى الكثير من الامثلة والملاحظات ، على أن أنساق التصنيف المنطقي آتية من طبيعة الانساق الاجتماعية المتعددة الداخلة في بنية القبائل البدائية ، حيث تنقسم القبيلة بنائيا الى مجموعة من « الاتحادات والعشائر والعائلات والافراد » .

ومعنى ذلك أن فكرة التصنيف وما يتخللها من بناء منطقي منظم ، قد صدرت أصلا عن طبيعة « التنظيم الاجتماعي » القبائل البدائية ، ولقد وجد دوركيم وموس أن القبيلة البدائية تنقسم الى شقين كبيرين ، يسمى كل منهما اتحادا أو بطنا Phratie كما ينقسم كل اتحاد الى عدد من العشائر clans والمشيخة هي عدد من الاسر familles يشتمل كل منها على عدد من الافراد . (٢٣) .

هذا هو نسق التنظيم البنائي للأشكال المورفولوجية الداخلة في البناء القبلي ويتعلق هذا « التنظيم المورفولوجي » في رأى دوركيم — بنوع آخر من التنظيم يختص بالأشكال التوتمية لتلك الانساق البنائية القبلية .

فإذا كانت كل قبلية تنقسم مورفولوجيا الى « اتحادين متغايرين » ، فإن لكل اتحاد منها قوتما خاصا به ، حيث يدخل تحت لوائه ، سائر العشائر التى تنسب الى هذا الاتحاد ، والتي إليه تلتصق اجتماعيا وتوتيميا . كما أن ما يجمع لأفراد داخل نطاق عشيرة واحدة هو انتمائهم الى قوتم العشيرة .

ومستتبع من ذلك أن هناك علاقة وثيقة بين النظام التوتمى من جهة ، والتشكيل المورفولوجى القبائلى من جهة أخرى ، حيث أن تلك الأشكال التوتمية هى النماذج الأولية التى بفعليها يقوم التنظيم البشرى والتصنيف الاسامى ، ومن ثم تجسم عملية التصنيف المنطقى للأشياء choses عن طبيعة التصنيف الاجتماعى للأشخاص les hommes وهو ما قصده دوركيم وموس بقولهما :

« La classification des choses reproduit cette classification des hommes »

« ان تصنيف الأشياء يتجسم هن »

« تصنيف الأشخاص . (٢٤) »

ونستخلص من هذا القول — أن النظام التوتمى ، هو في ذاته نظام تصنيفى ، يحمل في طياته صورا ونماذج منطقية ، من حيث أن التوتم Totem يحدد بالضرورة فئة أو دائرة الأفراد التى تندرج تحته باتماتها وانتمائها إليه ، أى أن هناك صلة بين فكرة « الفئات المنطقية » ونسق « الفئات التوتمية » .

وعلى هذا الأساس — يكون « سور القضية » المنطقية البدائية إذا استعرنا لغة أرسطو هو « سور توتمى » ، يتحدد وفقا لختلف الأشكال والانساق البنائية

للقبائل البدائية . وإذا استخدما لغة المنطق ومصطلحاته التقليدية ، بتحديد مفهوم هذه الفئات الاجتماعية وما صدقاتها .

فإن مفهوم « القبيلة » يستغرق كل « أفراد الإتحادات والمشار » ، كما يصدق مفهوم الإتحاد على « كل أفراد المشار » ، وبالتالي تكون القبائل والإتحادات والمشار ، هي حدود اجتماعية ومنطقية ، وهي مصدر التسوير المنطقي .

وعلى هذا الأساس — يقول دور كيم وموس — أن الحدود والمراتب المنطقية *La hiérarchie logique* هي في الحقيقة شكل آخر للحدود والمراتب الاجتماعية *La hiérarchie Sociale* (٢٥) ، كما أن الروابط المنطقية التي تربط بين أفراد الجنس والنوع ، لا تفهم إلا في ضوء الروابط الاجتماعية ، التي تربط بين أفراد الاتحاد والمشاركة . ومن ثم كانت الاتحادات *Phratries* هي « أوائل الأجناس » وكانت المشار *clans* هي « أوائل الأنواع » (٢٦) . واستنادا إلى هذا الفهم ، فإن العلاقات المنطقية التي تربط سائر الأشياء التي تندرج تحت جنس معين بالذات ، يمكن النظر إليها على أنها علاقات قرابية أو عائلية *domestique* وفي هذا المعنى يقول دور كيم وموس :

- « أن الأشياء التي من نفس النوع تعتبر (في)
- « الحقيقة) مثل الأقارب بين أفراد الجماعة .
- « الواحدة ، ومن ثم فإن الأفراد والأشياء
- « أقارب ، (فهم من نفس اللحم) ، ومن نفس
- « العائلة ، فالعلاقات المنطقية هي إذن ، على
- « نحو ما علاقات عائلية » . (٢٧)

ويتضح لنا من سياق هذا القول — أن العلاقات المنطقية *relations logiques* تستمد أصولها من العلاقات القرابية *relations domestiques* التي تربط بين الجماعات القرابية التي هي من « نفس الدم واللحم » « *La même chair* » .

وإذا كان النظام القرابي الترتيبي ، هو الذى يحدد لنا طبيعة تلك العلاقات العائلية ، ويرسم لنا حدود التصنيف السوسولوجي ، فإن ذلك يعنى أن الاطارات المنطقية les cadres logiques ليست إلا طباق الاطارات الاجتماعية les cadres sociales السابقة عليها في الوجود .

فالتنظيم المنطقي كان في بادئ الامر غير منفصل عن التنظيم الاجتماعي ، كما قامت الوحدة الاجتماعية أساسا بالوحدة المنطقية ، وأن نظام الكون le monde على العموم — هو في رأى دوركيم — صورة مطبوعة عن النظام الاجتماعي . (٦٨)

• • •

وخلاصة القول — فقد ألقى علم الاجتماع البوركمي ضوءا جديدا على مختلف مسائل المنطق ومشكلاته ، وأبرزت وجهة النظر الاجتماعية بعض الجوانب والأبعاد التي بفضلها تتحدد سوسولوجية التصنيف المنطقي ، دون ردها إلى قواعد المنطق الكلاسيكي التي رفضها دوركيم وأتباعه ، وأتاح الفرصة لوجهة النظر الاجتماعية أن تسهم في هذا الميدان ، وأدخل لعلم الاجتماع السبيل كي يقدم حلاولا سوسولوجية لمسائل المنطق ومشكلاته الميتافيزيقية ، وفي هذا المعنى — يقول دوركيم وموس — في ختام مقالهما عن « الاشكال البدائية للتصنيف » :

- « ان كل تلك المسائل التي طالما عالجها ،
- « الميتافيزيقيون وعلماء النفس منذ عهد بعيد ،
- « سوف تتحرر من الأقوال المرددة والأغلال ،
- « التي عوقبت ، يوم تطرح في شكل ،

« سوسيولوجى . فبنا على الأقل سبيل جديدة »
« تستحق أن تسلك . (٣) »

وفى تلك الكلمات القليلة أعلن دوركايم وموس ، قيام وجهة النظر
السوسيولوجية الجديدة لتحرير مشكلات المنطق من حبال البحث السيكولوجى
وأغلال الفكر الميتافيزيقى ، ولعلها وجهة نظر تستأهل منا كل عناية وتقدير .

وبمبارة أخرى ، أراد دوركايم أن يحل علم الاجتماع محل المحاولات
الميتافيزيقية ، والدراسات السيكولوجية ، التى طالما حاولها المفكرون فى حل
مشاكل المنطق . حين حاول دوركايم فى براعة فائقة ، أن يكشف المنابع الاجتماعية
للتصورات والأحكام ، والهوية والتناقض ، والتصنيف إلى أجناس وأنواع ،
و « سور » موضوعات القضاء .

وكل هذه المسائل هى من أهم مسائل المنطق الصورى ، التى يرى دوركايم
يرتد بها جميعا إلى منابع اجتماعية فيلقى ضوءا جديدا على هذه المسائل المنطقية
العريقة ، من وجهة نظر علم الاجتماع .

ملاحظات الفصل الخامس

1 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification, L'Année Sociologique*, Vol. VI, PP. 1-72.
P. 2.

2 — Ibid P.1.

3 — Ibid : P. 70.

4 — Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*. Félix Alcan, Paris. 1912. P. 617.

5 — Ibid : P. 209.

(ملحق النصوص ، النص السابع عشر)

6 — Ibid : P. 24.

7 — Ibid : P. 616.

(ملحق النصوص النص الثامن عشر)

8 — Ibid : 386.

9 — Ibid : PP. 13-14.

(ملحق النصوص النص التاسع عشر)

10 — Ibid : P. 619.

11 — Lévy — Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Paris. 1928. PP, 151-159.

- 12 — Durkheim Emile, *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, Felix Alcan, Paris 1912. P. 926.

(ملحق النصوص العشرين)

- 13 — Ibid : p. 339-340

- 14 — Blondel, ch., *Introduction à la psychologie collective*, Paris. 1952. Collection Armand Colin. P. 15.

- 51 — Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 207.

- 16 — Ibid : p. 207.

- 17 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification*. L'Année Sociologique, Vol : VI P. 4.

- 18 — Ibid : p. 4.

ملحق النصوص ... النص الحادي والعشرون

- 19 — Ibid : p. 5.

- 20 — Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 618.

- 21 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification*, L'Année Sociologique. Vol : VI P. 5.

- 22 — Ibid : p. 6.

- 23 — Ibid : p. 7.

- 24 — Ibid : p. 8.

25 — Ibid : P. 63.

26 — Ibid : P. 67.

27 — Ibid : P. 68.

ملحق النصوص: النص الثاني والمشرون

28 — Blondel, ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, collection Armand Colin. Paris. 1952 P. 57.

29 — Durkheim et Mauss, *De Quelques Formes Primitives de Classification*, L'Année Sociologique Vol : VI P. 72.

ملحق النصوص: النص الثالث والمشرون

الفصل السادس

مناقشة وتقويم وجهة النظر الاجتماعية في مسائل المنطق

- انتقاد الوضعية السوسيولوجية .
- قانون « أوجست كومت » في ميزان النقد .
- فكرة القانون في علم الاجتماع .
- تقييم نظرية « ليفي بريل » بحدود العقلية البدائية .
- مناقشة نظرية السحر عند « مارسيل موس » .
- موقف « روجيه باستيد » من قوانين السحر .
- مناقشة وتقييم موقف « اميل دوركايم »

جدير بنا في نهاية المطاف ، أن نعقب على تلك المساهمات المتعددة التي أسهم بها علم الاجتماع في ميدان المنطق ، وأن نشير إلى تلك الاعترافات الكثيرة التي واجهت تلك النزعة الاجتماعية في القاء ضوء سوسيولوجي على مسائل المنطق .

في الحقيقة لقد حاول علم الاجتماع أن يقتحم ميدان المنطق ، بقصد انتزاعه من ميدان الفكر الميتافيزيقي ، كما حاول أن يغزو الفلسفة في عقر دارها باستئصال المنطق ، وتحريره من إطار الفكر الفلسفي ، وذلك بقصد القضاء على الفلسفة وابتلاع المنطق (١) . حتى يحل علم الاجتماع أخيرا ، ويتخذ مكانه على أنقاض الفلسفة والمنطق ، عن طريق إضفاء مختلف التفسيرات السوسيولوجية لمسائل الميتافيزيقا ومشكلات المنطق .

ولقد تعرضت تلك النزعة السوسيولوجية في تفسير المنطق ، للكثير من أشكال النقد والتجريح ، من الاجتماعيين وغير الاجتماعيين من الفلاسفة والمناطق . إذ أن المنطق هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، بل يمكننا أن نقول أنه « هيكل » كل فلسفة إذا ما جردناها عن شحمها ولحمها ، إذ أن أية فلسفة من الفلسفات ليست في ذاتها إلا نسقا مرتبا من القضايا المنطقية ، فيمكننا أن نفسر فلسفات أرسطو وديكارت ، وكاظم وهيجل ، في ضوء المنطق الصوري والرياضي عند أرسطو وديكارت ، أو من خلال المنطق الترانسندنتالي والجدلي عند كاظم وهيجل

وإذ كنا إلى هذا الفهم — نستطيع أن نقول مع « برتراند رسل Russell » الفيلسوف الرياضي المنطقي المعاصر : إن صلة المنطق بالميتافيزيقا تشبه تماما صلة الرياضيات بالطبييات (٢) . فكما أن الرياضيات تستند إلى القوانين والمعادلات والقضايا الرياضية في حل مسائل الطبيعيات ، فإن المنطق يستعين هو الآخر بمناهجه وأدواته وقوانينه الفكرية الخالصة في حل مشاكل الميتافيزيقا .

انتقاد الوضعية الموسيولوجية :

وسنحاول في هذا التعقيب أن نشير إلى سائر تلك الاعتراضات التي واجهت علماء الاجتماع بسدد مواقفه من المنطق .

وببدأ أول ما بدأ فنبين كيف أراد الوضعيون كما رأينا أن يستقلوا بالمنطق الذي هو « علم التفكير » ، وأن يجعلوا منه « علما وضعيا » ، حين يتخلى نهائيا عن « معياره » ، المعبودة منذ أرسطو ، بأن يأخذ صورة العلم الاستقرائي تارة وأن يتخذ شكل العلم الرياضي تارة أخرى ، ولكننا يجب أن نؤكد كما بينا منذ البدء ، تلك الصلة الوثيقة التي تربط المنطق بالميتافيزيقا ، إذ أن المنطق حتى في آخر صوره وأشكاله الوضعية هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، كما لا يمكن إقامة أى شكل من أشكال المنطق إلا على أساس النظرية الفلسفية البحتة .

وإن كان ذلك كذلك — فيمكننا أن نساءل مع « وليم ألتون » William Alston (٢) الذى كتب مقالا فى صيغة سؤال ، ونشره فى مجلة « Philosophical Review » وكان سؤاله الذى هو عنسوان مقالته « Are Positivists Metaphysicians » ، وأشار ألتون فى هذا المقال إلى إمكان أو ضرورة اعتبار الميتافيزيقا أساسا للفلسفة الامبيريقية Empirical philosophy بالرغم من تعارضها أصلا مع الموقف الميتافيزيقى . ولقد أشار وليم ألتون أيضا إلى أن النزعة الوضعية تحمل فى طياتها هدفا ميتافيزيقيا خالصا ، إذ أنها نزعة « متألمة » Scientism تتطلع إلى تكوين فلسفة العلم استنادا إلى منطق التجربة .

ولقد انتقد اميل دوركيم نفسه ، أستاذه كورت ، حيث أنكر قانون الحالات

الثلاث ، ورفض بشدة نظرة كونت إلى علم الاجتماع ، وانتقد بقسوة أستاذه كونت ، حين يقنن قانونا واحدا ، يتم بفضلله تطور المجتمع الإنسانى بوجه عام ، أى المجتمع البشرى المطلق .

وتلك نظرة خاطئة ، حيث أننا لا يمكن أن نطلق قانونا مطلقا ، ينظر إلى العالم الاجتماعى نظرة مطلقة ، ولا يمكن أن نتصور المجتمع البشرى ، على أنه مجتمع وحيد ، وإنما يوجد فى الواقع د مجتمعات انسانية ، أما د المجتمع الانسانى ، المطلق ، فهو مجرد تجميع ، لا يتحقق بصفة كلية أو يدرس على نحو موضوعى .

فانذ كان كونت يفكر ، تفكيرا فلسفيا مطلقا ، كما لو كانت المجتمعات تؤلف كلا متحققا ، وكما لو كان الجنس الانسانى ، يتحرك فى مسار محدد بالذات ، ويسير فى خط واحد وفقا لخط مستقيم .

ولكن الواقع الموضوعى ، يؤكد أن الإنسانية ، هى فكرة عقلية مجردة ، وأن المجتمعات والقبائل والقرى والمدن هى الوقائع التاريخية الحقيقية التى ينبغى أن يدرسها علم الاجتماع .

وهذه نقطة ضئف شديدة يسانى منها علم الاجتماع الكونتى ، وإذا كان الوضعيون وعلى رأسهم د كونت ، قد نظروا إلى الميتافيزيقا على أنها مرحلة سابقة على الفكر الوضعى . فأننا نسأل كونت : ما هى تلك الميتافيزيقا التى يعترض عليها ؟؟ وهل كانت الميتافيزيقا كما تصورها كونت مجرد تفكير فى الصور الجوهرية والقوى أو د الفروض الثبوتية ، التى حدثنا عنها المدرسيون والكلاسيكيون فحسب ؟؟

إن أوجست كونت قد أخفق بالتأكيد في فهم « الميتافيزيقا » فلم يفهم منها إلا ذلك الفهم الضيق القاصر ، ومن الغريب أن كونت كان فيلسوفا على الرغم من اعتراضه وانتقاده للفلسفة ، وفي هذا المعنى يقول — موريس جنزبرج :

« إن كونت — كما قيل عنه في أغلب ،
 « الأحيان — كان ميتافيزيقيا بالرغم منه ،
 « Malgré lui » كما كان فهمه لعليمة ،
 « المنهج الوضعي يرتكز أيضا على ،
 « تمييزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار ،
 « دقيق » (٤) .

وبذلك الكلمات التي ساقها جنزبرج ، تهدم وجهة النظر الوضعية ، حيث اعترض جنزبرج على وضعية كونت التي تدعى في الملم فلسفة . والتي تصطنع لنفسها منهج العلم ، وهي ميتافيزيقية الأصل والمضمون . ولقد أكد « جنزبرج ، أيضا على قيمة الميتافيزيقا ووظيفة الفلسفة ، وأنكر تلك « الروح الوضعية » التي اقتصر في ميدان المنطق على أحكام التجربة الفيزيقية وحدها ، على الرغم من أن هناك نوعا من التجارب قد يكون أكثر دقة وعمقا من التجربة الفيزيقية ، وهو ذلك النوع الفريد الذي يتمثل في التجربة الديفية والتجربة الجمالية Aesthetic . (٥) .
 وينبغي أن نؤكد أن وضعية كونت إنما تشتمل على نوع من « الميتافيزيقا المستترة » لأنه يقول بقانون الحالات الثلاث ، وهو قانون ميتافيزيقي مطلق . على الرغم من أنه يقول في موضوع آخر مؤكدا على النسبية : « ليس ثمة غير مبدأ واحد مطلق ، هو أنه ليس هناك ثمة أى مطلق » . وتلك هي نسبية كونت ووضعيته التي لا تتفق إطلاقا مع شعاره « الحب هو المبدأ ، والنظام هو الأساس ، والتقدم هو الغاية » .

وإذا كانت السلبية الاجتماعية إنما تعبر عن حركة « تمرد » أو « ثورة » ، أو عصيان ، فإن لفظ « إيجابى » أو وضعى Positive ، فإنه يعبر عن معنى معناد للثورة . فالوضعى عند كومت هو الواقعى والنافع والنسبى والمعطى فى التجربة . وبذلك قصد كومت بالفلسفة الوضعية بأنها الفلسفة الإيجابية ، التى تتعارض مع كل فلسفة سلبية أو ثورية . ومن هنا يقترب كومت إلى حد كبير من تلك الاتجاهات التى تؤيد المصالح البورجوازية .

قانون أوجست كومت فى ميزان النقد :

وإذا حاولنا أن نضع « قانون أوجست كومت » فى ميزان النقد ، لوجدناه هدفًا للكثير من الهجمات والانتقادات ، إذ أن المرحلة الأولى « اللاهوتية » يصعب تفسيرها كلها من طريق القول « بالقوى الحيوية » ، أو ردها إلى ذلك الميل العام الذى يتجه إلى تشخيص الموضوعات العلمية Tendency to personify natural objects^(١) — فليس من الثابت — فى رأى « جنزبرج » — أن كل الألهة قد استحدثت من « أرواح بشرية » Human spirits كما لا تخفى تلك النزعة الحيوية — فى رأى جنزبرج أيضا — بظهور العلم وتطور النظريات العلمية ، فهى توجد بصورة من الصور لدى العلماء والفلاسفة على السواء . وتاريخ الفكر يشهد بذلك ، حيث يعطى الكثير من الأمثلة على امتزاج الفكر الميتافيزيقى بالفكر العلمى الخالص .

فقد أسس كل من « كبلر Kepler » و « ديكارت » رأيا فى انتظام قوانين الطبيعة على القول بكمال الله . وفى رأى « نيوتن Newton » أن نظام المجموعة الشمسية راجع إلى القدرة الإلهية ، وأن المكان اللانهاى infinite space هو الحس الإلهى ، والمادة على وجوده فى كل مكان . (٧) فلا معنى إذن أن نقول بفكرة

المراحل أو الفواصل التي تفصل بين جوانب الفكر الانساني برمته ، رغم اتصالها الاكيد .

وأكبر الظن ان « فكرة المراحل » في قانون كونت ، قد هبطت اليه من وحي قراءاته المبكرة لكتابات « تورجو Turgoy وكوندورسيه Condorcet » ، حيث عرض الاول لفكرة التقدم في كتابه الرئيسي وهو الكتاب الذي نشره بعنوان : « منهج لمعاليتين عن التاريخ الانساني العالمي » .

Plan de deux discours sur l'histoire universelle »

بينما عرض الثاني وأعنى به كوندورسيه ، فهو الذي عرض لفكرة المراحل في كتابه « نبذة تاريخية عامة عن تقدم العقل البشرى »

Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain

وأكبر الظن أيضا ، أن بذور الوضعية قد نبئت وصدرت في عقل كونت نظرا لقراءته المبكرة لكتابات « كانط Kant » ، ولقد ذكر كونت نفسه في رسالة كتبها إلى صديقه Eichthal في ١٠ من ديسمبر سنة ١٨٢٤ ، كتب اليه يقول :

« كثيرا ما لاحظت « كانط » ، على ،

« أنه ليس عقلا شامعا قويا فحسب ، بل ،

« وعلى أنه أيضا أكثر الميتافيزيقيين ،

« قريبا واتصالا بالفلسفة الوضعية . (١) »

ومن تلك الكلمات القليلة التي كتبها كونت ، يتبين لنا كيف أن — الميتافيزيقا الكانطية ، قد صارت مهبطا للفلسفة الوضعية عند « كونت » ، فليست تلك الهجمات التي شنّها « كونت » ، وسائر السوسيولوجيين من أتباعه على الفكر الميتافيزيقي ، الا تكرارا لصدى نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية ، فكلهم يشتركون في نقد

الميتافيزيقا ، ولكن هذا لا يمنع أنهم بعملهم هذا كانوا ميتافيزيقيين أيضا .

وإذا كانت النزعة الكانطية في المعرفة والمنطق ، قد مهدت لصدور الوضعية السوسيولوجية ، إلا أن هناك اعتراضات منهجية نستطيع أن نوجهها الى علم الاجتماع الوضعي ، حين يعالج الظواهر الاجتماعية على نفس النحو الذي نعالج به العلوم الفيزيائية سائر الظواهر الطبيعية .

حيث أن « كونت » وسائر الوضعيين قد غاب عنهم أن هناك الكثير من العقبات والصعوبات التي تعترض منهج علم الاجتماع لتحقيق تلك الموضوعية التامة ، التي أراد أوجيست كونت أن يضفيها على علم الاجتماع ، وعلى منهجه الوضعي في دراسة الظواهر الاجتماعية ، حيث أن الظواهر الاجتماعية إنما هي في ذاتها ظواهر انسانية ، وتمايز تماما عن تلك الظواهر الطبيعية .

فإن الظاهرة الاجتماعية كما يملن كونت نفسه تسم بالتعقيد الذي لا يتوفر في الظاهرة الطبيعية التي تتميز ببساطتها وخضوعها للقياس ، و « الكم » ، و « التجربة » ، و « التنبؤ » (١٠) . وهذه أمور وخواص لا تتوافر اطلاقا في طبيعة الظواهر الاجتماعية ، ومن ثم تصبح وضعية علم الاجتماع أقل درجة من وضعية العلم الطبيعي .

ومن الغريب أن ينادى كونت بالوضعية السوسيولوجية ، ثم يضع لنا ويشرح للنطق والفكر الانساني قانونا ميتافيزيقيا خالصا لا يستند إلى الوضعية في شيء ، وإنما هو « فرض فلسفي » يراد به تدعيم العلم والفكر الوضعي حين يتوج المراحل الثلاث للفكر الانساني ، بعد اللاهوت والميتافيزيقا . ومن الغريب أيضا أن يصطنع كونت تلك الوضعية السوسيولوجية ، ثم يرتدى في أواخر

أيامه مسوح الرهبان لينادي بدين جديد هو دين الانسانية .
وفيا يتشاق بانصاف د كونت ، . ينبغي أن تؤكد على أنه لم يكن ماديا أو
تجريبيا مطلقا ، بل أنه هاجم المادية حين تصور الماديين ، على أنهم «عقول لاعلمية»
فهم يتصورون المادة على أنها حامل للظواهر ، وأنها أيضا حامل غير معد . ولذلك
هاجم كونت التجريبية المطلقة ، واعتبرها نزعة تنصف بالمقم ، بل وباستحالة
الوجود ، فلا يمكن أن توجد تجريبية دون د موجه ذاتي دراك ، ذلك هو العقل
كما أن الملاحظة لتصبح علمية دون فروض نظرية مسبقة . فنحن في ميسس الحاجة
الى الفرض النظرى ، وهو الفرض الموجه الذى يرشدنا خلال خليط الوقائع .

فليس قانون كونت ، سوى وصف تاريخي لتطور العقل الانساني ، أو فرض
نظري بحته وليس بالفرض الاميريقي لامكان وجود قانون التقدم يحدد مسار
العقل وحركة الفكر . ومن هنا يذكرنا كونت بالموقف الهيجلي ، حيث يحمل
قانون كونت طابعا هيجليا ثلاثيا . كما ويذهب كونت مثل أساتذته هيجل ، الى
أن ظهور الفلسفات ، ما هي الا . لحظات ، تحتملها فلسفة التطور التاريخي ، التي
تنحدر في النهاية نحو الغاية الوضعية .

ويعرض ولهم دثي Wilhelm Dilthey على وضعية علم الاجتماع ونزعاته
الموضوعية عند د كونت ، وسائر الوضعيين و د المتغالين ، حيث يذهب دثي ،
إلى أن علم الاجتماع وفلسفة التاريخ قد وقعا في نفس الخطأ . فكلاهما يحاول التوصل
إلى د مبدأ ، أو د قانون ، يفسر الظواهر ويحدد مسارها ، وتلك نزعة
ميتافيزيقية ، وقع فيها كونت ، حين حاول أن يصطنع قانون الحالات
الثلاث .

ولا ينبغي أن نأخذ بمبدأ واحد يفسر الظواهر ، وليس من الوضعية في شيء
أن نبحث عن هدف مسيطر فوق البشر ، فن الخطأ أن يتطلع علم الاجتماع

الوضعى الى قوة دافعة تفسر حركة المجتمع . ومن هنا ذهب دلثى الى عدم امكان قيام علم الاجتماع الوضعى .

ولذلك يأخذ « دلثى » بفكرة رفض قيام علم احادى النظرة ، مطلق الهدف ، كعلم الاجتماع الوضعى . فليست هناك أية أهداف مطلقة ، ولا يوجد أى هدف سوى الهدف البشرى ، الذى هو الواقع التاريخى .

فالتاريخ هو الهدف المسيطر عند « دلثى » ، ويواجة علم الاجتماع الكثير من الحقائق المعقدة والظواهر المركبة والمتشابهة ، وكلها ليست من اختصاص علم الاجتماع الوضعى وحده ، وانما تدخل هذه الظواهر فى اختصاص علوم متعددة كالاقتصاد والاحصاء والسياسة وعلم النفس ومن هنا ينبغى أن تدخل هذه العلوم المتخصصة الى جانب علم الاجتماع الوضعى ، لمعرفة أو للتوصل الى تلك القوانين السوسولوجية العامة ، فيما يزعم أصحاب النزعة الوضعية .

وأكبر الظن أن تلك للوضعية التى يقول بها كومت ، والتى تعتبر فى رأيه أعلى مراحل الفكر البشرى ، والتى انتصرت للمنطق الامبيريقى وقوانينه وتعميماته الامبريقية ، وغذلت المنطق الصورى بقوانينه القبلىة priori فى الفكر ، انما كانت اتجاها مقصودا لتبرير قيام « القوانين السوسولوجية العامة » وتحقيقها فى علم الاجتماع ، على اعتبار ان الاساق الاجتماعية هى « أساق طبيعية

• • natural systems

فكرة القانون فى علم الاجتماع :

ولعل فكرة قيام وامكان التوصل الى « القوانين الاجتماعية » أثارت الكثير

من المشاكل العلمية بين الاجتماعيين أنفسهم ، وأنقسم علماء الاجتماع فيما بينهم بين مؤيدين ومعارضين ، فمنهم من يؤكد إمكان التوصل الى « القوانين » ، في علم الاجتماع والاثروبولوجيا الاجتماعية ، كما هو الحال عند « راد كليف بروان Radcliffe-Brown » . ومنهم من أعترض على قيامها ، وعلى رأسهم اثروبولوجى اجتماعى معاصر وأعلى به « ايفانز بريشارد » . فلقد نظر ايفانز بريشارد الى الاساق الاجتماعية على أنها اساق خلقية أو معنوية ، وليست اساقا طبيعية يمكن مقارنتها بالاساق الفلسفية أو الفسيولوجية .

وبذلك لا يمكن للاثروبولوجيا أن تتوصل الا الى مجرد التميميات القضاة ، لا الى القوانين المضبوطة ، التى يصوغها علماء الطبيعة والفلك في صيغ رياضية كية . وعلى هذا الاساس يرى « ايفانز بريشارد » أن أية محاولة للقول بإمكان قيام القوانين السوسيولوجية ، انما يؤدى الى الوضعية النظرية في أسوأ صورها (١١) ولعل « ايفانز بريشارد » يقصد بذلك تلك النهاية السيئة التى انتهت اليها الوضعية في صورة « الوضعية المنطقية » . (١٢) *

وخلاصة القول أن الوضعية السوسيولوجية . عند أوجيست كورت هي محاولة نظرية فضفاضة ، قصد بها كورت رفع علم الاجتماع الى مرتبة علم وضعى

* الوضعية المنطقية هي العنصر المزيج لقلادة القرن العشرين ، وهي حركة ظهرت في النصف سنة ١٩٢٢ . حين التقى جماعة من المنسوين أطلقوا على أنفسهم اسم « جماعة فينا Vienna circle » ثم غادرت هذه الحركة دوائر فينا العلمية ، كبداً في الظهور في عالم الفلسفة منذ سنة ١٩٣٦ ، حيث ظهرت على مسرح الفكر الفلسفى . ومن مثلبها الحاليين « رودلف كارناب Rudolf Carnap » وهو فيلروف معاصر ومن كبار مثلبها السابقين موريتز شليك Moritz Schlick ، وهانز هانز Hanz Han *

كالطبيعيات ولا حلال الفكر السوسولوجى الوضعى محل الفكر الميتافيزيقى حتى يقوم علم الاجتماع مقام الفلسفة .

هذا عن موقف أوجست كوفت ، واستعراضه لمشكلة مناهج الفكر ، فإذا ما انتقلنا إلى موقف « لوسيان ليفى بريل » وتفسيره لمشكلة قوائم الفكر فى المنطق البدائى فى ضوء قانون المشاركة ، فلم يسلم ذلك الموقف هو الآخر من الكثير من الاعتراضات والانتقادات ، التى أكدت تداعيه ، وأثبتت تهافته ، حيث اعترض الكثيرون على قانون ليفى بريل فى المشاركة ، ومنهم روبرت لوى Robert Lowie وجولدن فيرز ، وبول رادين Paul Radin :

الاعتراض على نظرية ليفى بريل بصدد العقلية البدائية :

لقد ذكر « لوى Lowie » أن ليفى بريل قد تجاهل ذكاء الفرد البدائى وعقله (١٤) ومنطقه ، حين طلع علينا بقانون المشاركة ، إذ أن قول ليفى بريل — بأن العقلية البدائية سابقة على التفكير المنطقى ، وأنها لا تعرف القواعد المنطقية — قول لا يطابق الحقيقة ، فلا مشاحة فى أن البدائى يفكر ، وأنه حين يفكر إنما يفكر داخل نطاق منطقى ، وحسب أقيسة منطقية أيضا ، فلا يصح إطلاقا أن ننفى قدرة البدائى على التفكير المنطقى ، أو أن ننكر قواه الذكائية والفكرية ، فن الثابت أن البدائى « انسان منطقى » ، بل أنه « فيلسوف Philosopher » له موقف — وفلسفته فى الحياة ، ونظراته فى الله وفى نفسه وفى العالم ، كما يؤكد « بول رادين » فى كتابه :

« Primitive man as philosopher » (١٥)

إذ يرى « بول رادين Radin » فى الرد على موقف ليفى بريل من المنطق البدائى واعتباره « منطقا سابقا على المنطق prélogique » ، أن البدائى يستطيع

أن يمين بين الصواب والخطأ^(١٦)، فهو إنسان مفكر، وأن لفكره هذا أشكاله
المديدة التي تتمثل في أخلاقه ومثله، كما وقد أطلعنا رادين، على الكثير من
أقوال البدائيين وكلماتهم المأفورة التي تؤكد فيها منطقيا واضحا لا يبنى
انكاره. (١٧)

ولعل مصدر الخطأ الذي وقع فيه دليق بريل، أنه أصدر «فرضا ميتافيزيقيا،
وجاوب أن يدعمه بشق الظاهرات السوسولوجية المؤيدة». وهذه محاولة فاشلة
من وجهة النظر الميثودولوجية البحتة، إذ أننا ينبغي أن «نضع فروضا، تحت
محك التجارب والوقائع، حتى تؤيدها أو ترفضها. لا أن نفترض الفروض
ثم نحاول البحث عما يؤيدها ويدعمها باكتشاف «الشواهد» المؤيدة
لفروض. على ما فعل دليق بريل، حين جمع الكثير من الوقائع والظواهرات
التي استقاها من رواد الشعوب البدائية — من أمثال «Elsdon Best» و
«Cushing» و «Kingley» — ويقول «كارل بوبر Popper» في
هذا المعنى:

«إننا إذا لم نتخذ إزاء النظريات موقفا،
«نقديا، فسوف نمس دائما على ما نريد،
«أى أننا سنبحث عما يؤيدها وسنجد،
«وسنصرف النظر عن كل ما عـدد،
«النظريات التي نفضلها فلا تجمع عليها،
«وأبصاونا. (١٨)»

هذا قول صادق — فنقد به زعم ليفي بريل، إذ أن المنهج العلمي في الحقيقة
لا يقوم على إثبات أو تأييد الفروض، وإنما يقوم أصلا على منهج انتخاب الحقائق

عن طريق حذف الفروض الباطلة ، كما يذهب « كارل بوبر » .

ولقد أخطأ ليفي بريل أيضا ، فيما يتعلق بمسألة « قوانين الفكر » ، في العقلية البدائية . حيث زعم أنها تكون مختلطة ويشوبها الاضطراب في منطق البدائي . حيث يغفل « مبدأ عدم التناقض » ، ويغفل « مبدأ الهوية » . - ولكن من الواضح على ما يقول « موريس جينزبرج » Ginsberg ، إن البدائيين في تعاملهم مع سائر الأشياء والموجودات الطبيعية في حياتهم اليومية ، لا يقعون في هذا « الخلط المنطقي » ، وإلا فأنهم ما كانوا يستطيعون أن يعيشوا على الإطلاق . (١٩)

فلقد تبين أنه لدى « أفزام بنجالا Bangala » عدد كبير من الكلمات المتعلقة بأعمال القوارب وصناعتها ، وأسماء لأجزائها ، وطرقهم المختلفة للرسم والاقلاع ، وأساليبهم في الملاحة والدوران بزوايا حادة ، وكل هذه أمور منطقية بحتمه تتعلق بالفن البدائي ، وتمس الصناعات ومظاهر التكنيك البدائي . وهي من المسائل الهامة التي لا يستغنى عنها في دراسة العقلية البدائية ، الأمر الذي جعل دوركيم نفسه ، يعيب على ليفي بريل اغفال هذه الجوانب الضرورية في دراسة المنطق البدائي (٢٠) .

فبالرغم من أن البدائي في حياته « التكنولوجية » البسيطة لا يعرف حقيقة مبدأ العلية في ذاته ، إلا أن خصائص هذا المبدأ الأساسية ، متضمنة بل وظاهرة في سلوكه ، إذ أن هناك مقدمات وتساخج منطقية لأفعاله ، ثم أن البدائي لا يلجأ إلى القوى الغيبية في تفسيره للتظاهرات ، إلا إذا أخفقت لديه تلك الارتباطات والسببيات التي اعتاد عليها ، ومن هنا كان الفارق الحقيقي ، بين العقلية البدائية والعقلية المتحضرة ، الذي كشف عنه « موريس جينزبرج » في قوله :

١١٢ - علم الاجتناع والفلسفة

- « إن الاختلاف الرئيسى بين العقلية ،
- « البدائية والعقلية المتحضرة ، هو فى ،
- « نسبة مجال ماهو طبيعى إلى ماهو فوق ،
- « الطبيعى عند كل منهما . فكلما اتسع ،
- « مجال الأول ، ضاق مجال الثانى (٢١) » .

يتضح لنا إذا - أن السببيات النفسية التى يلجأ إليها البدائى ، مردها إلى ذلك الفارق الواضح فى نسبة مجال « ماهو طبيعى » إلى « ماهو فوق الطبيعى » . Supernatural

واعترض برجسون على ليفى بريل وسخر منه ، رغم أنه الصديق الحميم ، وأنكر قيمة كتب ليفى بريل الجميلة (٢٢) ، تلك التى تؤكد تمطيا « بدائيا » للتفكير ، ينسب إليه ليفى بريل كل ماهو « لامعقول » وكل ماهو « وهمى أو غيبى » ، وارتكزت خلاصة نظرية ليفى بريل على أن العقل الانسانى قد تطور ، وأن المنطق الطبيعى لم يكن كما هو الآن ، وأن للعقلية البدائية بنينا أساسيا يتأيز كلية عن بنيان العقل الحديث .

والحقيقة عند برجسون - أن « بنية الفكر » لا تتغير وتبقى هى هى ، ولكن التجربة التى اكتسبتها الأجيال المتعاقبة ، وأودعتها المحيط الاجتماعى ، ثم عاد المجتمع فردا إلى كل منا ، هذه التجربة هى السبب فى رأى برجسون ، فى اختلاف تفكير البدائى عن تفكير المتحضر ، إذ أن التفكير يعمل اليوم كما كان يعمل بالأمس ، ولكنه لا ينصب اليوم على نفس المادة ، وهذا ناتج فى رأيه إلى تبدل حاجات المجتمع بالأمس ، واختلافها عن حاجته فى هذه الأيام (٢٣) .

ومعنى ذلك أن « مادة الفكر » قد تغيرت بفضل تغيير الحاجات الاجتماعية ،

وأن ظاهر الفكر قد تفرأ أيضا بما اكتسبه من تجارب اجتماعية ؛ إلا أن د بنية الفكر الصورية ، ظلت كما هي دون تغير ، رغم فوات الأزمان وتعايب القرون ، وفي إيضاح هذا الرأى يقول « برجسون » :

- « إن بنية الفكر هي نفسها ولكن »
- « التجارب التي اكتسبتها الأجيال »
- « المتعاقبة ، وأودعتها المحيط الاجتماعي »
- « ثم عاد المجتمع ووردها إلى كل هنا ، »
- « هذه التجربة هي السبب في اختلاف »
- « تفكيرنا عن تفكير البدائيين ، وفي »
- « اختلاف لإنسان الأمس عن لإنسان »
- « اليوم » ، (٢٣) .

في ضوء تلك الكلمات الصادقة التي ساقها « برجسون » ، نجد أن الحضارة الاجتماعية قد بدلت الإنسان تبديلا عميقا ، إذ أنها ركزت في المحيط الاجتماعي ، حيث زحفت على الإنسان طبقات كثيفة من الماديات وركبت عليه الكثير من الركامات والمعارف التي سكبها المجتمع في الفرد ، وإذا نحن انتزعنا تلك القشرة السطحية ومحوناها ، لوجدنا في أعماق الفرد تلك الإنسانية البدائية بصفاتها ونقائسها .

واستناداً إلى هذا الفهم - يقول برجسون - أن البدائيين الحاليين الذين نلاحظهم اليوم وتقيم عليهم دراساتنا الأنثروبولوجية الاجتماعية ، ليسوا أطلاقاً صورة صادقة لتلك الإنسانية البدائية البسيطة النقية ، إذ أن العقلية البدائية الحالية

ممشاة أيضا بطبقة من النظم والرموز البدائية : اخترتها المجتمع البدائي ، وسكبها في كل فرد منهم .

إلا أننا لانألى مع د برجسون ، إذا ذهبنا إلى القول .. بأن هذه الطبقات الكثيفة التى غشت على عقل الإنسان البدائي ، لمى أقل كثافة بلا شك مما هى لدى المتحضر (٢٥) .

وهذا الفهم البرجسونى الدقيق لطبيعة الفكر البدائي ، هو ماتؤكدده كلمات Elsdon Best ، فى حقيقة الفكر الماؤورى حيث يقول :

« نحن لانعرف شيئا مطلقا عن ،
« باطن الفكر الماؤورى . إذ ينبغى ،
« لأجل ذلك أن نحدد عبر القرون ،
« الكثيرة إلى تلك الحقبة النادرة حيث ،
« كنا نعيش فى الحال البدائي ، وقد ،
« مضى وقت طويل منذ أن أغلقت ،
« أمامنا أبواب هذا الطريق ،
« النامض (٢٦) .

يتضح من كلمات Elsdon Best وهو نفس المصدر الذى استقى منه ليفى ريل ، واستند إليه فى دراساته عن منطق العقل البدائي وبالرغم من أنه فى كذاك - إلا أنه يقول : إننا لانعرف شيئا ولسوف لانعرف شيئا عن عقلية الماؤورى ومعتقداتهم .. كما أننا نجمل أيضا ما ينطوى عليه باطن الفكر الماؤورى ومحتوياته من تصورات غيبية - إذ أن العقلية المتحضرة فى رأيه ، لانتطيع اطلاقا أن نهضم

محتويات تلك العقلية التي مرت عليه القرون وهي مفقودة عليها ذاتها في عالمها اللبني. ومعنى ذلك أن Elsdon Best نفسه ، قد تردد الى حد بعيد في تفسيره لتلك العقلية الغيبية البدائية ، نظرا لشدة جهلنا بطبيعة الفكر المأزرى وصبر أغواره التي تمتد بعيدا عبر القرون وهي تنغلق على ذاتها ... ونحن نتساءل — بدورنا اذن ؟

ولماذا يعتمد ليفي بريل على أصول لا تستند الى تجربة عقلية ولا تقوم على يقين ثابت ؟

هذه بعض الاعتراضات التي قال بها الفلاسفة وعلماء الاجتماع أنفسهم في دحض نظرية « ليفي بريل » في المنطق البدائي ، ولقد أشار الأب شميث Schmidt في كتابه : « أصل ونشأة الدين The Origin and growth of Religion الى اعتراض آخر استند اليه من وجهة النظر التاريخية البحتة التي يمثلها « شميث » خير تمثيل .

فذكر أن « ليفي بريل » قد أخفق في دعواه التي تتعلق بمسألة التفكير البدائي السابق على المنطق prélogique إذ أن « ليفي بريل » لم يحاول أن يحدد نسقا تاريخيا ، بفضل قترتب المجتمعات وفق ترتيب أو في تتابع زمني حيث تتضح لنا من خلاله ملامح المراحل المختلفة لمظاهر التفكير اللامنطقي ، أو « السابق على المنطق » .

وبالنسبة الى استحليل علينا — في رأى « شميث » — القول « بمنطقية » أو « سبق منطقية » العقلية البدائية دون أى تحديد سابق لها ، من حيث نشأة هذا التفكير المنطقي وتطوره خلال التاريخ . وهنا يكن المصدر الاساسى في اضطراب دراسات « ليفي بريل » الاثروبولوجية . (٢٧)

وتمثل النقد المأدوم لنظرية « ليفي بريل » في تلك الكلمات التي صاغها
« شميث » :

« لقد أخفق ليفي بريل في أن يقوم
« بأدنى محاولة في ترتيب مراحل الفكر،
« السابق على المنطق في نسق تاريخي، كما،
« ولم يبحث أيضا عما إذا كانت هناك مرحلة،
« أكثر سبقا للمنطق في مراحل متأخرة،
« أو مبكرة، أو أن يحدد لنا مرحلة،
« أكثر ثباتا عن غيرها. ومن ثم يستحيل،
« علينا أن نمسك كيف ظهرت،
« واستقامت. » (٢٨)

هذا اعتراض تاريخي خالص، التفت إليه « شميث »، إلا أن هناك اعتراضات
منطقية أخرى قد نبهنا إليها « الأب شميث »، فإذا كان « ليفي بريل » قد حاول أن
يثبت أن العقلية البدائية بعيدة عن فهم الفكر العلي، فهي بالضرورة — في رأيه
لاستطيع إطلاقا أن تستخلص النتائج المنطقية من مقدماتها، نظرا لانعدام
مبادئ « العملية » « والتناقض » « والهوية » في العقل البدائي.

وهناك يقدم شميث اعتراضاته، حيث أن « ليفي بريل » لم يحدد لنا تعريفا
عليا دقيقا لما يقصده « بالبدائي Primitive »، وهي كلمة عسيرة الفهم، جعلها
ليفى بريل قاصره على « غير الأوربيين ».

وقد غاب عن « ليفي بريل » أن هناك الكثير من مظاهر التفكير السابق على

المنطق تتجلى بوضوح في مجتمعات متقدمة في أوروبا وأمريكا ، حيث نشاهد أحيانا شدة الإيمان بمسائل غيبية أو خرافية . اذ أن هناك آثارا للسحر مازالت عالقة في جواب الحضارة الحديثة .

كما أن للخرافة *la superstition* فيما يقول د برجسون ، وظيفتها في العقل الانساني ، اذ أن « الكائن الماقل هو بطبيعة كائن متوهم ، — لأن هناك جوارب ولا معقولة ، في العقل ، تميل الى الاخذ بالنريب و « اللامعقول » . (٢٩) فالخرافة — اذا فيما يقول د برجسون ، — موجودة في كل المجتمعات (٣٠) لأن الانسان هو الكائن الوحيد الذي يرتبط عقله بأشياء وغير معقولة *dérisonnable* وفي هذا المعنى يقول د برجسون :

« ان الإنسان المارف هو الكائن ،

« الوحيد الذي بعقله يستطيع أن يرتبط ،

« وجوده بأشياء غير معقولة » . (٣١) »

وأخيرا نستطيع أن نختم تعقيبنا على وجهة النظر الاجتماعية عند ليفي بريل ومساهمته في ميدان الدراسات المنطقية البدائية ، فنقول انه قد أخفق بلا شك بمساهمته تلك ، لأنه فيما يرى « روجية باستيد Bastide (٣٣) » ، قد اقتصر في دراسته العقلية البدائية على المرحلة اللاهوتية في قانون أوجست كومت .

ويبدو أن النقد الحاسم لافتراضات ليفي بريل عن عدم التناقض والذاتية عند البدائيين ، لا يمكن الا أن يكون نقدا في مستوى فلسفي بحث . وفي ضوء هذا المستوى ، وفي ضوء برجسون نفسه ، الانسان واحد بعينه ، لا يختلف منطقته قديما وحديثا ، وأن الفكر الانساني ايا كان لا يستطيع أن يتخلى عن التفكير بقانوني « الذاتية وعدم التناقض » . فالعقل أو الذكاء من حيث هو كذلك ، واحد

في كل الأجيال ، ولذلك فإن اقتراحا كافتراض قانون المشاركة ، ان هو الاخيال
خصب عند ليفي بريل فلا يختلف البدائي عن المتحضر الا في الماده أو التطبيقات
المختلفة لقانوني الفكر الاساسيين أعني « الذاتية والتناقض » .

وفي محاضرة مشهورة القاها د ليفي بريل ، في اكسفورد ، تنازل فيها عن كل
ما يشوب نظريته في العقلية البدائية من لبس وغروض . فاعترف بأنه لم يحسن
اختيار لفظ « بدائي Primitif » ، ثم اعترف أيضا بان الطبيعة الانسانية واحدة
في كل زمان ومكان ، كما اكد ليفي بريل على وجود آثار للسحر والعقلية البدائية
ما زالت قائمة في مجتمعاتنا المتحضرة . وبذلك خفف ليفي بريل من حدة الغموض
الذي كان واضحا في نظريته من العقلية السابقة على التفكير المنطقي .

* * *

مناقشة نظرية السحر عند مارسيل موس :

واذا ما انتقلنا الى مناقشة وتقييم موقف « هوبروموس » بصدد التصورات
والتضاي والاحكام ، وتفسيرهما لتلك المسائل المنطقية من زاوية تضاي السحر
وقوانينة ، وبالأستناد الى سيادة وجهة النظر الاجتماعية في الكشف عن مصادر
اجتماعية للتصورات والاحكام .

نقول لقد جعل « هوبروموس » من السحر ظاهرة اجتماعية ، على حين أنه
في الواقع أمر ضبي بحث ، ولا علاقة له بعالم « الظواهر » التي هي موضوع العلم
الوطني ، اذن فكرة « المانا Mana » باعتراف مارسيل موس نفسه ، فكرة
غامضة شواء ، كما أنها ليست « عقلية أو منطقية » .

فكيف تكون تلك المانا — هذه الفكرة اللامنطقية « رابطة Gopula » في بنية

القضية المنطقية — على ما يدعى هوبير وموس ؟ وفي أى صورة يشاء هوبير وموس أن يؤلفا شكلا من القضايا المنطقية تلعب فيه « الماسانا ، دور « الرابعة » ؟

في الواقع — إن علماء الاجتماع الذين هاجموا الميتافيزيقا منذ البداية ، قد وجدناهم في آخر الأمر ، يدرسون عالم السحر والخرافة ، ويعقدون شتى الصلات بين هذا العالم الغيبي الخالص ويربطونه بعالم المنطق الواضح الدقيق .

ولقد اعترض الكثيرون من الفلاسفة وعلماء الاجتماع انفسهم على هذا المسلك الغريب الذي سلكه هوبير وموس وسلفهما جيمس فريزر .

فلقد رفض « جيرفتش Gervitch ، وجهات النظر المختلفة التي قال بها كل من « فريزر ، و « كودونجتون Codrington ، و « هوبير وموس ، بصدد نظرية السحر ، كما أبكر جيرفتش فكرة « المانا » بقوله :

« ان المانا قوة فوق طبيعية لا تتضمن
« قداسة أو خضوعا أو قهرا ، كما أنها
« لا تجلب النجاسة والخلع ، وهي درنة
« أن تكون سامية هي كائنه في ،
« الموجودات (٢٢) . »

ومعنى ذلك — أن « فكرة المانا » تلك التي أحق عليها هوبير وموس طابع القداسة والقهر ، نجدها عند جيرفتش مجردة عن تلك الماني ، اذ أنها فكرة « فوق طبيعية Surnaturelle » ولا علاقة لها بعالم الأشياء والكائنات ، واذا كان هوبير وموس قد نسبوا الى فكرة المانا تفسيرا لمبدأ العلية ، فلقد اعترض « الأب شميت

Schmidt ، على هذا الفهم ، ورفض كتابات هوبير وموس بصدد نظريتهما عن مبدأ العلية والسحر ، وعلق عليهما بقوله :

« لقد اتخذ هذان العالمان موقفا عيرا ،
« وخرهما سيلا لا معقولا بصدد تفسيرهما »
« لقوانين العلية كما يتفهما السحر . (٣٤) »

ومعنى ذلك أن « الأب شميث » قد أنكر صلة السحر باللية ، وعاب على هوبير وموس تلك المواقف المحيرة labyrinthine واللامعقولة ، لتفسير مبدأ العلية في ضوء منطق المانا .

ولقد رفض « هنري برجسون Bergson » أيضا فكرة المانا واعترض عليها كما رد على كل من هوبير وموس بصدد مسألة قوانين السحر ، وزعمهما أن الاحتقاد بالسحر لا ينفصل عن الاحتقاد « بالمانا » ، بمعنى أن تصور « المانا » هو المقدمة المنطقية والتقنية الأولية التي تكونت في بنية الفكر البدائي ، ومن ثم صدرت « التصورات السحرية » كنتيجة حتمية لهذا التصور الأولي السابق .

وارتكانا إلى هذا الأساس توهم هوبير وموس أن أساليب السحر وتجاربيته ، إنما هي تطبيقات عملية لمبادئ منطقية ، مثل « التشبيهية » و « الجزء يقوم مقام الكل » — ولقد اعترض برجسون على تلك المبادئ الوهمية التي صاغها علماء السحر بقوله :

« لا شك في أن تلك المبادئ قد تصلح ،
« في تصنيف العمليات السحرية . ولكن ،
« ذلك لا يعني مطلقا أن هذه العمليات ،

- د مشتقة من تلك المبادئ . وإذا بدأ ،
- د العقل البشري أول ما بدأ يتصور ،
- د المبادئ لسهان ما فضحت له التجربة ،
- د خطأه (٢٥) ،

ويتضح من اعراض برجسون هذا ، أن تلك المبادئ والقوانين التي صنفها هوبير وموس ، قد تفيد وتصلح في التصنيف اللاحق لعمليات السحر السابقة ، ولكنها لا تصلح لإطلاقاً في تفسيرها ، بمعنى أن تلك العمليات السحرية ليست مشتقة بالضرورة من تلك المبادئ والقوانين التي لا تصدق بالتالي على كل حالاتها الجزئية ، إذ أن كذب النتائج التي تفضي إليها تجارب السحر وأساليبه ، تبين بشكل واضح لذلك البدائي الساذج خطأ تلك القوانين وزيفها .

كما يمكن السر في تصديقنا لعمليات السحر ونجاحها ، إلى أن الإغفاق في عملية من عملياته ، يمكن أن يعزى إلى نجاح عملية أخرى مأكسة ، وهذا وهم كاذب ، صدقت فيه تجربة السحر ولو كذبت . (٣١)

موقف د روجيه باستيد ، من قوانين السحر

ويمكننا في هذا الصدد — أن نشير إلى اعراض د روجيه باستيد Bastide ، حيث أنه قد أنكر تلك القوانين السحرية التي أطلقها علماء السحر ، لكي تنسر سائر الظواهر السحرية ، من حيث أن تلك القوانين في زعمهم ، إنما هي نتيجة حتمية لعملية ترابط الممانى L'association d'idées .

ولقد أنكر د باستيد ، هذا الزعم ، وذهب إلى أنه لا يوجد في الحقيقة بين موضوع السحر ، و صورته L'image ، إلا مجرد إتفاق وشبه ضعيف . إذ أنه في بعض ضروب السحر ، يمثل الساحر على موت عدوه بأن يفرز دبو سا

في « تمثال أو صورة هذا العدو ، — ولكن ليس نمة حاجة إلى أن يشبه هذا التمثال صورة العدو الذي يراد موته ، حتى ولو كان الشبه بينهما ضئيلا باهتا .

ومعنى ذلك أن السحر — في رأى « باستيد » — على جانب كبير من التأويل ، كما وأنه يفسوق بمجرد النتائج التي تؤدي إليها قوانين ترابط العلماء (٢٧) . وإذا كان باستيد قد اعترض على تايلور وهوبير وموس ، فقد أنكر أيضا تلك المحاولة الفاشلة التي قام بها فريزر في معالجته لظواهر السحر ، حيث جاءت دراسته سطحية لا عمق فيها ، (٢٨) باعتراف الاجتهادين أنفسهم .

فقد ذهب فريزر الى أن السحر مرحلة أولية لمنطق الذكاء الانساني ، كما أنه أول العلوم ، ولعله قد استوحى في ذلك آراء أوجست كونت وكتابات به صدد تلك المسألة ، حيث أعلن أن كيمياء الشعوذة Alchimie كانت مصدرا لعلم الكيمياء ، وأن علم التنجيم Astrologie كان أصلا لعلم الفلك .

وعلى هذا الأساس ، حاول جيمس فريزر أن يعقد شتى المماثلات بين منهج العلم ومنهج السحر ، إذ أن منطق السحر يؤمن بخضوع الطبيعة لنظام ثابت ، كما أن منهج الساحر يستند الى أن نفس الانشباب تنفع الى نفس النتائج ، ولكن باستيد ذهب الى أن هناك اختلافات واضحة بين العلم والسحر من حيث المنهج فيقول :

- « ان الخاصية الأولى للعلم هي روح ،
- « النقد ، ولم يولد العلم الا منذ اليوم الذي ،
- « استعاض فيه الباحثون بحكم العقل على ،
- « رأى السلف . اما السحر ، فبر على ،

« العكس من ذلك ، لأنه مقيد بالحدود ،
« التي رسمتها التقاليد . (٢٦) »

وفي هذا القول الفصل — يتمثل الخلاف بين روح العلم التي انبثقت من
روح النقد Critique ، وبين طبيعة السحر التي استندت — كمقيدة راسخة في
عقل السلف — الى حدود جامدة رسمتها التقاليد .

فليس هناك ثمة شبه في المنهج ، بين منطق العلم ومنطق السحر ، بل هما على
طرفي نقيض ، فان السحر يأخذ في التفاصيل كلها اتسمت دائرة العلم (٢٧) وليس
السحر علما ، وكيف يكون ذلك كذلك ؟ . . وقد كان السحر عقبة كأداء في
سبيل نشأة العلم ، فوقف حجر عثرة إزاء تقدمه وتطوره (٢٨) .

هكذا يقول برجسون وباستيد في الرد على هوبير وموس ، ثم ان هنا أيضا
افتراضا لا يفرم الا في وهم هذين الكاتبين لتبرير أثر المجتمع في قيام التصورات
والاحكام . وكان الأولى أن يقال ، ان العقل الانساني مجرد معاني الأشياء ،
ويضع الالفاظ ويربط بينها في أحكام ، طبقا للقوانين المنطقية ، دون ما حاجة
الى أن يكون ساحرا وقبل أن يكون ساحرا ، فما دام الانسان يعقل ويتكلم
ويمك بطبعه فانه لا يحتاج أن يكون قبل ذلك ساحرا .

° ° °

مناقشة وتقييم مؤلف دور كايم :

ولا شك أن وجهة النظر الدور كايمية في الأصول السوسولوجية الفكر
المنطقي ، جديرة بأن ينظر اليها المناطقة بعين الاعتبار ، فقد كشف دور كايم

ببراعته الجدلية الفائقة ، عن الأصل الاجتماعي ، في عملية التصنيف وما يتعلق بها من مقولات الجنس والنوع ، كما ساهم دور كايم مساهمة تستأهل النظر حين يدرس مسألة التصورات المنطقية ، وحالغ نظرية الحكم في ضوء مذهبه السوسيولوجي . وفي الواقع يعطينا دور كايم نظرة شاملة للحلول الاجتماعية لمشاكل المنطق .

وفي الحقيقة أن مشكلة الحكم والتصور هي مشكلة عريقة في الفكر الميتافيزيقي فقد سيطرت على كل الفلسفات الكبرى قديما وحديثا ، بحيث نستطيع أن نقول مع « سيال Séailles وبول جانيت Paul Janet » حين أشارا إلى قيمة مشكلة الحكم والتصور بقولهما :

« ليست هناك مسألة احتلت مكانا بارزا في »

« تاريخ الفلسفة مثل ما احتلته نظرية »

« التصور . (١٢) »

ويمكننا أن نستعرض حلول الفلسفة ، ووجهات النظر الميتافيزيقية بصدد نظرية الحكم ، قبل مناقشة الحل السوسيولوجي . الدور كايمي ، وعلينا أيضا أن نتابع تلك النظرية في أصولها الفلسفية ، فان مسألة التصورات والاحكام ، هي مسألة عريقة في التفكير الفلسفي والمنطقي .

فقد تساءل الفلاسفة : من أين جاءت التصورات أو المعاني التي تمتاز بالعموم والكلية ولا تخص فردا بالذات ؟ . فذهب أفلاطون إلى أنها لا بد أن تكون « مثلاء سبق أن شاهدناها في حياة أخرى سابقة . وذهب أرسطو إلى أنها صور منتزعة بالتجريد من العالم الواقعي ، ومن ثم جاءت الاجناس والانواع . ورأى الاشعيون ، أن التصورات لا وجود لها ، وإنما هناك فقط الالفاظ العامة . ورأى

الديكارتون ، أن الكثير من التصورات إنما هو فطرى فى الذهن .

وبإزاء هؤلاء وقف التجريبيون يعارضونهم ، فيقولون أن لا شئ فطرى فى الذهن ، وأن المعانى إنما هى إلا إحساسات جاءت من التجربة . ولكن التجريبيين المتأخرين فى القرن التاسع عشر ، وقفوا عند ضرورة إكمال التفسير التجريبي . فالإحساسات فى التجريبية القديمة لا تزال فردية ، فوجب على التجريبيين المتأخرين بيان كليتها وعمومها ، فأدخلوا لتفسير ذلك ، اعتبارات مستمدة من نظرية تطور الأجناس ، فقالوا إن المعانى إنما أصبحت كلية فى النوع الإنسانى وذلك بطريق الوراثة ، والوراثة ظاهرة بيولوجية .

وفى ضوء هذا ، نجد أن الاجتماعيين ، يريدون إضافة تفسير اجتماعى لأصل هذه التصورات فى المجتمع . وبالمجتمع يفسرون العموم والكلية .

أما عن فكرة الأحكام ، فمن المعروف فى التفكير الفلسفى منذ القدم ، أن المفكر لا يستطيع أن يفكر ويتقدم إلا بربط التصورات فى أحكام ، وذلك بربطة بين محمول وموضوع يؤلفان قضية . فقال أفلاطون ، إن الأحكام إنما هى ممكنة بفضل قانون المشاركة بين المحمول والموضوع . وقال أرسطو إن الحكم إنما هو ممكن لأن الموضوع يندرج فى تصور المحمول لعمومه وقال الميناريون باستحالة الحكم أصالة .

وفى الفلسفة الحديثة — نجد أن «التصوريين» من أمثال «ديكارت» ، يرون أن أطراف الحكم أى التصورات ، إنما هى متضمنة بعضهم فى بعض وما طينا إلا أن نلتفت إليها بالبداية والحس فنتستخرج الأحكام . أما التجريبيون ، فقد قالوا إن الأحكام إنما ترتبط أطرافها ، أعنى المحمول والموضوع بفضل ظاهرة التداعى السيكلوجية ، فهم عند موقفهم الحسى .

و د كائط ، يعارضهم بقوله — ان العلم يقوم على الاحكام ولا يمكن أن يقوم على مجرد التداعى الحسى ، ولا بد أن تكون هذه الاحكام لها اصول وقوانين سابقة فى الذهن بمقتضاها ترتبط أطراف الاحكام ، ارتباطا كليا وضروريا . مما يصون قيمة المعرفة العلمية ، ويرفعها من مرتبة الحس ، الى مرتبة المعرفة العلمية . الوثيقة . ولذلك ميز كائط بين ما أسماه د بالاحكام التحليلية ، والاحكام التركيبية ، و د الاحكام التركيبية الأولية .

وبعد هذا الاستطراد التاريخى السريع، نريد أن نقف عند موقف الاجتماعيين الذين أرادوا أن يرتدوا حتى بنظرية الاحكام — وهى الفعل الاسامى الفكر . فلا يستطيع الانسان أن يفكر أو حتى يعمل دون أن يحكم - يريدون أن يرتدوا حتى هذه الاحكام المنطقية الى المجتمع ، ونريد أن نبدأ الآن لنتحقق موقفهم هذا فى الأصول الاجتماعية للحكم والتصورات .

فى الواقع - لقد حاول المذهب الاجتماعى الدور كايمى — كما هو الحال فى كل مذهب جديد من مذاهب الفكر الفلسفى — أن يهدم المذاهب السابقة عليه ، وأن يشيد لنفسه موقفا خاصا .

ولذلك اعترض دور كايم على مواقف الفلسفة ، وأذكر التصورية التجريبية بصدد مسألة التصورات ، حيث يرى أن التصورات المنطقية انما تتمايز تماما عن تلك التصورات الحسية التجريبية ، إذ أن الاولى ثابتة وعامة ، أما الثانية فتصدر عن احساسات متغيرة ، كما أنها فى الوقت ذاته تتعرض للاختفاء والزوال فلا تخلف وراءها شيئا ما . (٢٣) وهكذا اعترض دور كايم على أصحاب النزعة التجريبية .

ولقد اعترض دوركايم أيضا على المذهب العقلي ، وأنكر تلك القلبية التي قال بها كانط بصدد ضرورة الأحكام وعمومها ، إذ أن المجتمع في زعم دوركايم يلعب دورا أساسيا في تشكيل تلك الأحكام . حيث أنها تستمد عمومها وقبلتها من المجتمع ، فإن ماهو دعام ، لا يتحقق وجوده الا فيها هو « جزئى (٤٤) » .

كما أن الانسان من وجهة النظر الدوركايمية ليس وحيدا ومنفردا في مواجهته للطبيعة ، لأن المجتمع قائم بلا شك بين الانسان والطبيعة ، فتتلون اذن أحكامه وتصوراته بالعناصر الاجتماعية ، ومن بنية الفكر الجمعى وردت على الانسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات ادراكه لها (٤٥) ، ومن ثم يصبح النظام المنطقى هو أحد أشكال النظام الاجتماعى . (٤٦)

فالمجتمع اذن — في زعم دوركايم — أساس المنطق ، كما أن التصورات المنطقية هى ذات أصول يستمدها الانسان من الخارج . وليست الأحكام من خلق الذات المفكرة الفردية ، إذ أنها وليدة التصور الجمعى ومن خلق الذات الجمعية .

ولكن دوركايم ازاء موقفه من مسألة الحكم لم يسلم من الوقوع فى الأخطاء فإذا كان المجتمع في زعمه ، هو المهيض الوحيد لتلك التصورات على اعتبار أن للمنطق الجمعى طريقته الخاصة فى التفكير . فالتساؤل مع « هنرى برجسون Bergson » فى الرد على دوركايم .. بأننا إن نسلم معه بوجود تصورات مشتركة بين الأفراد تلك التي تتمثل فى اللغة والتقاليد ، ولكن كيف يتعارض المنطق الفردى مع المنطق الجمعى ؟؟ وكيف نلاحظ ذلك التنافر البين حين يصطدم ذكاء الفرد بعقل الجماعة ؟؟ (٤٧) .

ولقد رد برجسون ، هذا التعارض الذى نلاحظه أحيانا بين منطق الفرد ومنطق

المتجمع ، إلى أن هناك تمايز أكيد بين الذات الفردية *Le moi individuel* من جهة ، و الذات الاجتماعية *Le Moi social* ، (٤٨) ، من جهة أخرى .

وإذا كانت الذات الفردية تنسب إلى الذات الاجتماعية، إلا أن هناك خصائص أصيلة وفريدة *Unique* ، تتميز بها الذات الفردية، مما يجعلها تتعارض مع اتفاق الجماعة ، تلك الخصائص الأصيلة التي تتمثل في عقل حر مبدع ، وفكر خالص خلاق دون النظر إلى ما أجمع عليه الناس من اتفاق ، إذ أن تفكير المرء على النحو الذي يفكر به الجميع لا يوصل إلى الحقيقة ، على ما يقول *Paul Mony* (٤٩) ، إذ أن الفكر المنطقي الذي ينشد وجه الحق ، إنما يخضع لقوانين العقل الصوري ومبادئ المجردة ، دون الخضوع إطلاقاً إلى إجماع الجماعة .

واستناداً إلى هذا الفهم — انتقد *Paul Mony* نظرية الأحكام عند الاجتماعيين من حيث أن الحكم عملية ذاتية ، تدبر عن حقيقة داخلية *réalité intérieure* على اعتبار أن الحكم ، هو نتاج للنشاط المستقل للكائن المفكر ، بعيداً عن معايير الجماعة .

ولقد غاب عن دور كاييم ، ، أن المنطق علم معياري *Normative* تتعلق أحكامه ببنية الفكر الداخلية ، دون ما حاجة إلى صور خارجية ، ونماذج اجتماعية ، إذ أن المقياس ، شيء أصيل في العلم المعياري ، وهو الذي يكون موضوعه الخاص (*) . ومن ثم كان المنطق هو علم التحقق من الصلوك والتثبت من اليقين . وعلى هذا الأساس يكون المنطق علماً برهانياً ، ويستقل تماماً عن علم الاجتماع وبالتالي لا تكون الحياة الاجتماعية أساساً لقوانين الفكر والمنطق. (٥١).

ولقد اعترض *Pitrim Sorokin* على فكرة الأصل السوسولوجي لمقولات

الفكر الانساني ، وهى أعم وأهم التصورات العامة . وأنكر مزاعم دور كايم
بصد هذا الأصل الذى يثير الشك والريبة ، وأعلن ثباته بقوله :

- « انسا نرى أن تلك المقولات المنطقية ،
- « الرئيسية ، إنما هى واحدة بذاتها فى ،
- « عقول الفلاسفة ونجدها كما هى نفسها ،
- « عند كونفوشيوس ، وأرسطو . وتوما ،
- « الاكوينى ، وعند ايمانويل كانط ،
- « ونيوتن ، وباسكال ، ودور كايم . وهذا ،
- « لا يثنأنى أو يتحقق ، اذا ما كانت ،
- « المقولات مجرد انعكاس لتلك الخصائص ،
- « الكامنة فى مجتمع معين بالذات ، حيث ،
- « أن تلك المجتمعات التى عاش فيها هؤلاء ،
- « الفلاسفة ، إنما تختلف فيما بينها اختلافاً ،
- « كاملاً . (٥٢)

واعتقد أن هذا الاعتراض ، الذى ساقه Sorokin ، يضع حداً لادعاءات
علم الاجتماع ، بصدد سوسيولوجية مقولات الفكر ، إذ أننا نستطيع أن نسأل
« دور كايم ، وأتباعه — كيف تفسر عمومية تلك المقولات وثباتها فى عقول
الفلاسفة ؟ على الرغم من اختلاف شعوبهم وثقافتهم ؟.

وبصدد فكرة التصنيف الى أجناس وأنواع ، طن دور كايم ، أن مصادر
التصنيف و « تسوير ، موضوعات القضايا ، قد أتت من الخارج ، وصدرت
عن الوجود الاجتماعى الخارجى . ولسكنا نقول مع بول موى : Paul Mouy ،

إن مقولات المنطق على العموم ، ليست « أنماطا » للوجود ، وإنما هي « أنماط للفكر » (٥٣) .

بمعنى أن المقولات ، في واقع أمرها هي ، مبادئ أو وظائف الفكر حين ينظم التجربة ، فن ثم لا تقوم أمام الفلاسفة أية صعوبات في اعتبارها قائمة كجزء جوهري في بنية العقل الفردي .

ولذلك يرى جنزبرج — Ginzberg أن دوركيم ، لم يوفق في تفسير مقولات المنطق من وجهة النظر الاجتماعية (٥٤) ، حيث أن التفسير الاجتماعي يشوبه الكثير من الغموض والاضطراب في تحليل أصول المقولات .

وفيا يتعلق بمسأله التمايز بين الصواب والخطأ ، وهي من المقاصد الرئيسية للنطق ، أقام دوركيم ، تمايزا اجتماعيا بين « المقدس » sacré وغير المقدس Profane (٥٥) . واستنادا الى ذلك الاصل الاجتماعي لفكرة التناقض ، يستطيع الانسان في زعم دوركيم ، أن يميز بين الصواب والخطأ ، فأصبحت تلك المسألة المنطقية العامة ، ظاهرة نسبية تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات ، بمعنى أن قيمة الحقيقة في رأى دوركيم إنما هي آتية من اتفاق الجماعة بما تفرضه على الأفراد من قيم ومعايير مستمدة من بنية الفكر الجمعي .

ولكننا في الرد على دوركيم — يجب أن نميز تماما مع « ج . م . بالدين J. M. Baldwin » (٥٦) بين الاتفاق الذي أصله الجماعة syndoxique ، وبين الاتفاق غير الجماعي synnomique ولقد اصطنع « بالدين » هذين المصطلحين ليعني بالمصطلح الأول syndoxique تلك الحقيقة أو الاحكام التي يمتنعها الفرد نظرا لمومها وشيوعها بين الناس ومثل تلك الحقيقة إنما تصدر عن اتفاق الجماعة ،

كما أنها تفسر بالجماعة وحدها لأنها من ظواهر المجتمع ومن ثم يكون موضوعها علم الاجتماع .

ولقد قصد بالدوين بالمصطلح الثاني Synnomique ذلك الاتفاق التلقائي أو الاعتناق الفردي الذي أساسه اعتناق الحقيقة اعتناقا حرا . هذا هو الاعتناق أو الاذعان الفردي الحقيقة من حيث هي كذلك ، تلك الحقيقة التي تتقبلها العقول الفردية مهما اختلفت الصور أو النظم الاجتماعية .

ويتضمن مثل هذا النوع الثاني من الاعتناق ، مع طبيعة الفكر وتقدمه ، اذ أن الحقائق أيا كانت إنما يتفق عليها الناس ، لا لأنها صادرة عن المجتمع ، وإنما لأنها اتفاق طبيعي وانصياع حر لعقول طليقة من قيود المجتمع . وأعتقد أن د بالدوين ، استطاع بذلك أن يضع حدا لادعاءات علم الاجتماع .

وإذا كانت اللغة هي أساس الفكر والمنطق ، كما افترض الاجتماعيون بصدد تفسير مسألة صلة اللغة بالمنطق ، فإن هذا افتراض خاطئ . فقد تبلس الاجتماعيون السبيل الى فهم حقيقة المنطق البدائي عن طريق دراسة اللغات البدائية وأجروميتها . (٥٧)

وعلى هذا الأساس أو الافتراض الخاطئ — درس د لوسيان لينى بريل ، و د مارسيل جرانيت ، و د فرانز بواس ، اللغات البدائية دراسة وصفية مقارنة ، وافتقت أبحاثهم ودراساتهم باستخدام المنهج المقارن على أن اللغة البدائية — على عكس ما هو مألوف في اللغات الحديثة — إنما يغلب عليها عدم الصورة والتجريد .

وزهب دوركيم — الى أن الانسان لا يفكر تفكيرا منطقيًا الا داخل اطار

النسق اللغوى الذى ينسب اليه الانسان حياته الاجتماعية ، على اعتبار أن اللغة ظاهرة اجتماعية تتم البناء الاجتماعى برمته .

ومن ثم تصبح اللغة اجتماعية المضمون ، لأنها ليست من خلق الانسان الفرد ، اذ أنها هيئت لنا من عالم الفكر الجمعى ، ويعتبر ذلك فى رأى دوركيم مصدر ثبات اللغة وعمومها (٥٨) ، كما تصبح بالتالى مصدر ثبات الفكر وعمومه بين الناس .

ولكننا فى الرد على دوركيم واتباعه من سائر الاجتماعيين ، نقول ان اللغة لا يمكن اطلاقا أن تفرض الخطوط الأولى التى بفضلها يعمل الفكر المنطقي ، اذ أن الأفكار ليست مصنوعات لغوية ، وقد تكون روح المجتمع كائنة فى اللغة ، ولكن تلك الروح بعيدة تماما عن عالم المعانى والمقولات .

فالفكر سابق على اللغة ، اذ أن اللغة ليست الا تعبيرا عن تصور أو عن حكم عقل ، وهو سابق على اللغة بالضرورة ، اذ أننا نفكر أولا ثم نصوغ افكارنا تلك فى قوالب لغوية . وقد تكون اللغة من مصنع المجتمع ، ولكن عالم المعانى والمقولات والصور العقلية الخالصة هى من خلق العقل ، وليس الانسان مفكرا أو عاقلًا لأنه حيوان اجتماعى ، كما زعم دوركيم ، بل ان الانسان على العكس من ذلك هو اجتماعى لأنه كائن عاقل مفكر ، ولو لم يكن « العقل » لما كان الانسان بما هو انسان أبدا (٥٩) .

ولقد ذاع الشك فى صحة الأبحاث التى قام بها الاثنوبولوجيون الاجتماعيون بصدد اللغة البدائية وصلتها بالفكر البدائى ، ولم يستطع هؤلاء العلماء معرفة خفايا تلك اللغات الغريبة ومقهورماتها ودلالاتها . ولقد اعترف لوسيان ليفى بريل ،

نفسه بتلك الصعوبات التي واجهت علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية للالام بتلك اللغات البدائية نظرا لتمدها ، وتمتد مصطلحاتها وقواعدها القوية . (٦٠)

ومن ناحية أخرى — لا يمكن أن تعتبر اللغة وسيلة لسر غور الفكر الانساني ، أو للكشف عن الاختلافات العقلية التي توجد بين الإنسان ، وهذا ما أكدته فرائز بواس في كتابه عن العقل البدائي ، ذلك الكتاب الممتع الذي أسماه *The mind of primitive Man* (٦١) .

ومن ثم ينهار الفرض الاجتماعي القائل بأن اللغة أساس الفكر ، اذ أن العقل فيما يرى هيغل Hegel هو مصدر اللغة ، وأن مصطلحات اللغة وألفاظها هي من خلق الفلاسفة والفكر الفلسفي ، ومن خلال نشاط العقل تولد اللغة ، كما تنمو وتتمتع على صفحة الوجدان ، (٦٢)

• • •

وختاماً — لقد جاء علم الاجتماع بصدد المنطق ، بمساهمات قاصرة ضئيلة ولا تنفي القليل . وكما كان يود طالب الفلسفة ودارس علم الاجتماع أن تمتد تلك المساهمات السوسيولوجية الى مسائل أخرى تتصل بالاشكال الجديدة للمنطق المعاصر ، بدلا من اقتصارها على القليل المتبسر من مشكلات المنطق الكلاسيكي .

وأخيراً ، بعد استعراض مواقف الاجتماعيين من بعض مسائل المنطق ، حيث رأينا أنهم قد تطرقوا الى تناول أجزاء طيفية من المنطق في ضوء انجمامهم . بينما ظلت أهم مميزات المنطق ومسائله مثل عملية الاستنباط والاستقراء ، والعمليات المنطقية الرياضية عند المناطقة الرياضيين ، وبذلك ظلت أهم أجزاء للمنطق الرياضي المعاصر

لهم - خارج نطاق بحثهم عما يشهد بقصور منهجهم وعدم كفايته في استيعاب المنطق .

وبالتالي فإن كل ماهر منطقي حقيق في علم المنطق ، قد تجاوز بكل تأكيد مناهج علم الاجتماع ، وحد من قدرات هذا العلم في اعطاء اى تفسير لجوهر المنطق ولبابه . بحيث يبدو أن جهود الاجتهادين ليس الا مناوشة أو ضروة يسيرة هينة على حدود المنطق لم تنفذ أو تتغلغل في صميمه ، فلا يزال المنطق حصنا مغلقا دونهم .

ملاحظات على الفصل السادس

- الدكتور على سائى النشار : المنطق الصورى منذ أرسطو وتطوره — 1
المعاصر ص ٤٥ :
- 2 — Nelson, Everett., “*The Relation of Logic to Metaphysics.*,”
The Philosophical Review., An International Journal
January. 1949, P. 6
- 3 — Alston., William., “*Are Positivists Metaphysicians.*” The
Philosophical Review. A Quarterly Journal, January. 1954.
P. 43.
- 4 — Ginsberg, Morris., “*Sociology*”. Oxford Univers. Press.
London 1949., P. 222.

ملحق النصوص : النص الرابع والعشرون

- 5 — Ibid : P. 222-223
- 6 — Ibid : P. 220.
- 7 — Ibid : P. 221.
- 8 — Comte Auguste., *Philosophie positive*, Résumé Par Emile
Rigolage, Ernest Flammarion, Editeur., Paris. Vol : III. P. 73
- 9 — Comte, Auguste., *Systeme de Philosophie Positive*, Edition
Commemorative., Paris. 1942. PP. 11-12.

ملحق النصوص ... النص الخامس والعشرون

- كارل بوبر: عقم المذهب التاريخي، ترجمة الدكتور عبد الحميد صبره. — 10
دار المعارف ١٩٥٩ ص ١٦ — ٢٤.
- ايفانز ريتشارد: الانثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد. — 11
الاسكندرية. ١٩٨٥ ص ٩١.
- 12 — Alston, William., *Readings In Twentieth-Century Philosophy*, The free Press of Glencoe. New York-London. 1968. P. 388.
- 13 — Lowie, Robert., *The History of Ethnological Theory*, London. 1938. P. 218.
- 14 - Ibid : p. 220.
- 15 - Radin, Paul., *Primitive man as Philosopher*, N.Y. London. 1927. P. 11.
- 16 — Ibid : P, 230-231.
- 17 — Ibid : p. 65-66.
- كال بوبر : د عقم المذهب التاريخي ، ترجمة الدكتور عبد الحميد صبره . — 18
ص ١٦٢ .
- 19 — Ginsberg, Morris, *Sociology*, Oxford University Press, London, New York, Toronto. 1949. PP. 224-225.
- 20 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 340
- 21 — Ginsberg, Morris., *Sociology* P. 227.
- ملحق النصوص : النص السادس والعشرون
- 22 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris 1955 P. 106.

- 23 — Ibid : P. 107.
24 — Ibid : P. 107-108

ملحق النصوص : النص السابع والعشرون

- 25 — Ibid : P. 133.
26 — Lévy - Bruhl, Lucien, *Les Fonctions Mentales Dans les sociétés inférieures*, Neuvième Edition Paris. 1928. 69.

ملحق النصوص . النص الثامن والعشرون

- 27 — Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, translated from the Original germany By : H.J. Rose - London. 1931. P. 133.
28 — Ibid., p. 133.

ملحق النص . . . النص التاسع والعشرون

- 29 — Bergson, Henri., *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*. P, 113.
30 — Ibid : p. 105.
31 — Ibid : p. 106.

ملحق النصوص . النص الثلاثون

- 32 — Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Paris. 1947. collection Armand Colin. P. 8.
33 — Gurvitch, Georges., *Essai de Sociologie*, Annales Sociologiques Fasc 4, p. 117.

ملحق النصوص . . . النص الحادي والثلاثون

- 34 — Schmidt, W., *The Origin and growth of Religion*, trans. by H.J. Rose London. 1931. P. 130

(ملحق النصوص النص الثاني والثلاثون)

- 35 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale Et de la Religion*, Paris. 1955. pp. 174 — 175.

(ملحق النصوص النص الثالث والثلاثون)

- 36 — Ibid : p. 181.

- 37 — Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, collection Armand Colin. Paris. 1947. P. 20

- 38 — الدكتور علي عيسى « المنهج العلمي عند ابن خلدون » ، أعمال مهرجان ابن خلدون .

- 39 — Bastide, Roger.. Op. Cit., P. 28-

ملحق النصوص ..: النص الرابع والثلاثون

- 40 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris. 1955. P. 181.

- 41 — Bastide, Roger., Op. cit., p. 30-

- 42 — Janet, Paul & Séailles, gabriel, *Histoire de la Philosophie, Les Problèmes Et les Ecoles*, Quatrième Paris:1928. P. 478.

(ملحق النصوص النص الخامس والثلاثون)

- 43 — Durkheim Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912 P. 618.

- 44 — Ibid ; p. 617.

- 45 — Durkheim Et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification*, L'année Sociologique Vol : VI p. 70.

- 46 — Durkheim, Emile Op. Cit., P. 24.

- 47 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de Religion*, Paris : 1935. P. 108.
- 48 — Ibid : P. 7.
- 49 — Mouy Paul., *Logique et philosophie des sciences*, Paris. 1944. P. 11.
- 05 — Ibid : P. 14.
- 51 — Ibid ; p. 23.
- 52 — Sorokin., Pitrim., *Contemporary Sociological Theories* New York and London. 1928. P. 459.

(ملحق النصوص السادس والثلاثون)

- 53 — Mouy, Paul., *Logique Et Philosophie des Sciences*, Paris. 1944 P. 11.
- 54 — Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society*, London. 1949. P. 59.
- 55 — Durkhiem, Emile, *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 207.
- 56 — Lalande, André., *Vocabulaire Technique Et critique De la Philosophie*, sixième Edition Revue Et augmentée, Press Universitaires de France, Paris. 1951. pp. 1089 1090.
- 57 — Lévy — Bruhl, *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition., Paris. 1928 pp. 151—152.
- 58 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, P. 619.
- 56 — الدكتور على سائى النشار — المنطق الصورى منذ أرسطو —
وتطوره المعاصر الطبعة الأولى ص ٤٦ .

- 60 — Lévy — Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris, 1928 P. 151.
- 61 — Boas, Franz. *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York 1911. B, 154.
- 62 — Hegel, G. W. F., *The Phenomenology of Mind* trans. By J. B. Baillie Second edition, Macmillan, New York. 1931 P. 34.

ملحق النصوص الافرنجية

(1)

« La Sociologie de Durkheim est pourtant amenée à poser et à résoudre des questions qui sont du ressort de la philosophie :

C' est surtout cette transmutation des problèmes philosophiques en problèmes sociologiques qui nous intéresse ici » .

Brehier, Emile, L'Histoire de la Philosophie, Paris. 1932. P. 1129 .

(2)

« Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif, l'état métaphysique, ou abstrait, l'état scientifique, ou positif » .

Comte, Auguste, Cours de Philosophie Positive, Tome Premier, 5ème édition, Schleicher Frères, Paris. 1907 P. 2.

(3)

« Enfin, dans l'état positif, l'esprit, humain reconnais-
sant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à
chercher l'origine et la destination de l'univers, et à con-
naître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher
uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raison-
nement de l'observation, leurs lois effectives. C'est—à—dire
leurs relations invariables de succession et de similitude » .

Comte, Auguste., Principes de Philosophie Positive, Paris.
1868. p. 88.

(4)

« Or, chacun de nous, en contemplant sa propre histoire,
ne se souvient-il pas qu'il a été successivement, quant à ses
notions les plus importantes, théologien dans son enfance,
métaphysicien dans son jeunesse et physicien dans sa viri-
lité »

Comte, Auguste., Cours de Philosophie Positive, Vol. I 5e
édition, Schleicher Frères, Paris. 1907 P. 4.

(5)

« Même la volumineuse sociologie de M. Spencer n'a guère d'autre objet que de montrer comment la loi de l'évolution universelle s'applique aux sociétés ».

« Durkheim, Emile., Les Règles de la Méthode sociologique, Huitième Edition, Paris. 1927. p. 2 ».

(6)

« When we say, «The eye is the organ of sight », the Indian may not be able to form the expression « the eye », but may have to define that the eye of a person or of an animal is meant ».

« Neither may the Indian be able to generalize readily the abstract idea of an eye as the representative of the whole class of objects, but may have to specialize by an expression like « this eye here ».

« Neither may be able to express by a single term the idea of «organ», but may have to specify it by an expression like «Instrument of seeing», so that the whole sentence might assume a form like «an indefinite» person's eye is his means of seeing».

« Boas, Franz., The Mind of Primitive Man, The Macmillan Company, New York. 1911. p. 149.

(7)

« Pour cette mentalité, sous la diversité des formes que revêtent les êtres et les objets, sur la terre, dans l'air et dans l'eau, existe et circule une même réalité essentielle, une et multiple, matérielle et spirituelle à la fois ».

Lévy-Bruhl, Lucien., *L' Ame Primitive*, Deuxième Edition, Paris, 1927. P. 3.

(8)

« J'appellerai loi de participation le principe propre de la mentalité « Primitive » qui régit les liaisons et les préliations de ces représentations » .

Lévy-Bruhl, Lucien., «*Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*», Paris, 1928. P. 76 .

(9)

« Les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes ».

Lévy-Bruhl, Lucien , *Les Fonctions Mentales dans les sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris 1928. P. 77.

(10)

« M. Von Den Steinen le juge inconcevable. Mais pour une mentalité régie par la loi de participation, il n'y a point là de difficulté. Toutes les sociétés de forme totémique comportent des représentations collectives du même genre, impliquent une semblable identité entre les individus d'une groupe totémique et leur totem ».

Lévy-Bruhl, Lucien., Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris 1928. P. 78.

(11)

« Elle n'est pas antilogique, elle n'est pas non plus alologique. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation ».

Lévy-Bruhl, Lucien., Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris, 1928. P. 79.

(12)

« En d'autres termes, pour cette mentalité, l'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, etc., n'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on ni l'autre, ou réciproquement. Elle n'a qu'un intérêt secondaire ».

Lévy-Bruhl, Lucien., Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris 1928 P. 77.

(13)

« En magie, l'essence d'une chose appartient à ses parties, aussi bien qu'à son tout. La loi est, en somme, tout à fait générale et constante une propriété, également attribuée à l'âme des individus et à l'essence spirituelle des choses ».

Mauss, Marcel., Sociologie et Anthropologie, Paris 1950, P. 57.

(14)

« L'image et son objet n'ont de commun que la convention qui les associe. Cette image, poupée ou dessin, est un schéma très réduit, un idéogramme déformé, elle n'est ressemblante que théoriquement et abstraitement ».

Mauss, Marcel., Sociologie et Anthropologie, Paris. 1950. P. 60—61.

(15)

« La semblable fait partir le semblable pour susciter le contraire ».

Mauss, Marcel., Sociologie et Anthropologie, Paris. 1950, p. 68.

(16)

« La notion d'efficacité magique est toujours présente, et c'est elle qui, loin d'être accessoire, joue un quelque sorte, le rôle qui joue la copule dans la proposition. C'est elle qui pose l'idée magique, lui donne son être, sa réalité, sa vérité, et l'on sait qu'elle est considérable ».

Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950, P. 116.

(17)

« Répondre qu'elle nous est donnée à priori, ce n'est pas répondre, cette solution paresseuse est, comme on a dit, la mort de l'analyse ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris, 1912. p. 209.

(18)

« La question peut se poser dans les termes suivants qui en font mieux apparaître encore toute la difficulté : qu'est-ce qui a pu faire de la vie sociale une source aussi importante de la vie logique ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris. 1912 p. 616.

(19)

« Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives, les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de de ces groupes ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris, 1912. pp. 13 - 14.

(20)

« Un homme qui ne penserait pas par concepts ne serait pas un homme, car ce ne serait pas un être social. Réduit aux seuls percepts individuels, il serait indistinct de l'animal ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris, 1912. p. 626.

(21)

« Ici l'individu lui-même perd sa personnalité. Entre lui et son âme extérieure, entre lui et son totem, l'indistinction est complète. Sa personnalité et celle de son fellow-animal ne font qu'un. L'identification est telle que l'homme prend les caractères de la chose ou de l'animal dont il est ainsi rapproché ».

Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification*, L'Année Sociologique Vol. VI p. 4.

(22)

« Les choses d'une même classe étaient réellement considérées comme parentes des individus du même groupe sociale, et par suite, comme parentes uns des autres. Elles sont de la même chair », de la même famille. Les relations logiques sont alors, en un sens, des relations domestiques ».

Durkheim et Mauss., De Quelques Formes Primitives de Classification, L'Année Sociologique Vol. VI P. 68.

(23)

« Toutes ces questions, que métaphysiciens et psychologues agitent depuis si longtemps, sont enfin libérées des redites où elles seront posées en termes sociologiques, il y a là du moins une voie nouvelle qui mérite d'être tentée ».

Durkheim et Mauss., De Quelques Formes Primitives de Classification, L'Année Sociologique Vol. VI P. 72.

(24)

« Indeed, as has frequently been pointed out, he himself was a metaphysician malgré lui, and his conceptions on the nature of the positive method itself rests upon metaphysical distinctions which he does not further examine. »

Ginsberg, Morris., Sociology, Oxford University Press, London 1949. P. 222.

(25)

« J'avais toujours regardé Kant non seulement comme une très forte tête, mais comme le métaphysicien le plus rapproché de la philosophie positive ».

Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition Commémorative., Paris. 1942 PP. 11-12.

(26)

« The chief difference between savage mentality and civilized mentality is in the relative range of the natural and supernatural. As the sphere of the former expands, that of the latter contracts ».

Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford University Press, London New York Toronto. 1949. P. 227.

(27)

« Mais alors, la structure de l'esprit restant la même, l'expérience acquise par les générations successives, déposée dans le milieu social et restituée par ce milieu à chacun de nous, doit suffire à expliquer pourquoi nous ne pensons pas comme le non-civilisé. Pourquoi, l'homme d'autrefois différait de l'homme actuel ».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris. 1955. PP. 107-108.

(28)

« Nous ne connaissons jamais l'intimité de la pensée indigène. Car il nous faudrait pour cela remonter le cours de beaucoup de siècles.. jusqu'au temps où nous aussi nous avions un esprit de primitif. Et il y a longtemps que les portes se sont fermées sur cette route mystérieuse . »

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 69.

(29)

« He fails to make the least attempt at a historical arrangement of the several stages of prelogical thought, or any investigation of the question whether there is more prelogicality in the earlier or the later stages, or where it is more marked in the one or the other. Consequently, it is impossible that there should by any determination of how it arose . »

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion. Facts and Theories*, Trans. from the original Germany. By. H. J. Rose. London. 1931. P. 13.

(30)

« L'homo sapiens, seul être doué de raison, et le seul aussi qui puisse suspendre son existence à des choses déraisonnables. »

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris. 1955. P. 106.

(31)

« Le Mana est une force surnaturelle qui n'est pas sacré, qui n'implique pas obéissance et soumission, n'apporte pas le salut, qui loin d'être supérieure, est imminente aux êtres. »

Gurvitch, Georges., *Essai de Sociologie*, *Annales Sociologiques*, Fasc 4. P. 117.

(32)

« These two authors trace the labyrinthine and often un-intelligible laws of causality as magic un'erstands it to »

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*, Trans. from the original Germany By H. J. Rose London. 1931. P. 130 .

(33)

«Que ces formules puissent servir à classer les opérations magiques, cela n'est pas douteux . Mais il ne s'ensuit nullement que les opérations magiques dérivent d'elles . Si l'intelligence primitive commencé ici par concevoir des principes, elle se fût bien vite rendue à l'expérience, qui lui en eût démontré à fausseté».

Bergson, Henri., Les Deux Sources de La Morale et de La Religion, Paris, 1955. PP . 174-175.

(34)

« Le première Qualité du savant, c'est l'esprit critique et la science est née seulement le jour où l'autorité de la raison s'est substituée à celle des anciens. La magie au contraire, est réglée par la tradition ».

Bastide, Roger , Eléments de sociologie Religieuse. Collection Armand Colin, Paris. 1947. P.28.

« Il n'y a pas dans tout l'histoire de la philosophie une théorie qui tienne une aussi grande place que la théorie du concept ».

Janet, Paul & Géraud, Gabriel., Histoire de La Philosophie. Les Problèmes et Les Ecoles, Quatrième Edition. Paris. 1928 P. 473.

« We see that these fundamental logical categories are essentially the same in the minds of Confucius, Aristotle, St. Thomas Aquinas, Immanuel Kant, Newton, Pascal, Durkheim and Mandelstam. This could not be if they were a mere reflection of the characteristics of a particular society, because societies in which these men lived are quite different ».

Sorokin, Pitrim., Contemporary Sociological Theories, New York & London. 1928 P. 459.

« Il s'enfaut d'ailleurs que toutes nos idées s'incorporent ainsi à la masse de nos états de conscience. Beaucoup flottent à la surface, comme des des feuilles mortes sur l'eau d'un étang. Nous entendons par là que notre esprit, lorsqu'il les pense, les retrouve toujours dans une espèce d'immobilité, comme si elles étaient extérieures. De ce nombre sont les idées que nous recevons toutes faites, et qui demeurent en nous sans jamais s'assimiler à notre substance, ou bien encore les idées que nous avons négligé d'entretenir, et qui se sont desséchées dans l'abandon. »

Bergeon, Henri, Essai Sur Les Données Immédiates de La Conscience Neuvième Edition, F. Alcan, Paris. 1911. P. 103.

الباب الثاني

نظرية المعرفة

الفصل الأول

مقدمة عامة ومدخل نظرية المعرفة في ضوء علم الاجتماع

- موقف علم الاجتماع من الاستنولوجيا
Epistemology
- ظهور علم اجتماع المعرفة
Wissenssoziologie
- سوسولوجية العلم
Sociology of science
- مشكلة مقولات الفكر الانساني .
- التصورات الجمعية عند دوركيم .
- نظرية العقل الجمعي .
- الذاكرة الجمعية عند هاليفاس
Halbwachs
- النزعة الشبئية
Chosisme

لم يقتصر علم الاجتماع على مساهمته في ميدان المنطق ، على نحو ما أشرنا في الجزء الاول من كتابنا « علم الاجتماع والفلسفة » ، فقد امتدت مساهمات علم الاجتماع الى ميدان الاستمولوجيا Epistemology ، حيث طرق بابا رحبا من أبواب الفلسفة ، واقتحم معقلا هائلا ، من معادل الميتافيزيقا . وبذلك يتناول علم الاجتماع — أهم أجزاء الفلسفة العامة — فيتطرق الى مايسمى بالفلسفة « بنظرية المعرفة » .

ولقد استند علم الاجتماع في ذلك ، الى أن المجتمع مصدر المعرفة ومبعث الحقيقة ، ومن خلال تلك النظرة عالج الاجتماعيون المشكلة الاستمولوجية وتدارسوها من زاوية المجتمع ، وقدموا لها مختلف الحلول المؤيدة لمذهبهم السوسيولوجي .

والمذهب السوسيولوجي في حقيقة الامر ، يعبر أصلا عن وجهة النظر الاجتماعية ، تلك التي تتفق مع مانسميه اليوم « بالنزعة الاجتماعية Sociologism » ويقصد بهذه النزعة تلك « المحاولة » أو « الاتجاه » أو « الموقف » الذي يتجه نحو تفسير « المعرفة » وفهم الروح الانساني بطريقة سوسيولوجية . ويرى « بوجليه » Bogle (١) انها محاولة فلسفية الاصل ، يهدف علم الاجتماع بمقتضاها الى تكوين نظرية عامة للمعرفة ، مستندا في ذلك الى الدراسة الوصفية الوضعية المقارنة ، تلك التي تتجنب طرائق الفكر الميتافيزيقي لينفتح السبيل أمام قيام علم اجتماع وضعي .

موقف علم الاجتماع من الاستمولوجيا :

ولا شك ان علم الاجتماع المعاصر ، قد أسهم الى حد بعيد في حل المشاكل الاستمولوجية ، ووقف منها موقفا خاصا ، ولا شك ايضا أن هناك قضية عامة

يشغل بها دارس علم الاجتماع ، كما انشغل بها دارس الفلسفة ، تلك القضية التي تتعلق بمشكلة الانسان وموقفه من الحقيقة ، وسعيه الحثيث في إقامة نسق أو بناء من المعرفة .

ولامشاحة في أن مشكلة المعرفة هي من أكثر المشكلات اتصالا بالانسان ، وأشدّها تعلّقا بالفكر الميتافيزيقي ، بل ولها مفتاح المشكلات الميتافيزيقية برمتها . ولذلك اتسع نطاق البحث في ميدان المعرفة ، وصدر عن هذا الميدان الكثير من المشكلات الميتافيزيقية الخالصة ، مثل « طبيعة المعرفة » و « مصادرها » و « موقف الانسان » منها .

ولقد كثرت المصطلحات في ميادين الفلسفة ؛ وغررت في ميدان علم الاجتماع ، تلك المصطلحات التي تدور رحاها حول مسألة « الحقيقة » ، والواقع ، و « مشكلة المعرفة » ، و « التجربة » . وهذه كلمات وألفاظ كثيرا ما ترددت في تاريخ الفكر الفلسفي والاجتماعي . ولكن ينبغي أن نسأل : أية حقيقة تلك التي يتضمنها علم الاجتماع ؟ وهل تعتبر الحقيقة الاجتماعية مصدرا أساسيا من مصادر المعرفة ؟ وإذا كان ذلك — فكيف ولماذا ؟؟ ..

وينبغي أن نسأل أيضا : عن المسألة الاستمولوجية التي حيرت أذهان الفلاسفة ، ما هي ؟؟ وكيف اتقسمت الفلسفة بسددها ؟ ولماذا اضطرت حولها وجهات النظر ؟؟ ..

وإذا ما تبينا مسألة المعرفة عند الفلاسفة ، لوجدناها تتجه نحو النظر في المعرفة من وجهات مختلفة ، منها : هل المعرفة ممكنة للانسان أم غير ممكنة ؟ . وهنا تظهر في الفلسفة مذاهب « الشك » التي تشك في امكان المعرفة ، ومذاهب « اللادارية » التي تقول : « لاندري شيئا » ومذاهب « الايقان » بإمكان المعرفة وهي التي تؤكد ان الانسان يعرف الحقيقة .

ثم يدرس الفلاسفة المعرفة ، من حيث طبيعتها : هل هي حسية أم عقلية أم غير ذلك ؟ وهنا تصطرع مذاهب الفكر ، مثل المذاهب التجريبية والمذاهب العقلية ، والمذاهب الحدسية ، والمذاهب التصورية أو المثالية . ثم — درس الفلاسفة أيضا مسألة « حدود المعرفة » ، هل نعرف الحقيقة معرفة تامة مطلقة كما يقول « أفلاطون » ؟ أم أننا نعرف الحقيقة معرفة محدودة في نطاق الظواهر العلمية — كما يقول المذهب النقدي ؟

ولقد حصر « داجوبير رون Dagobert Runes » في « قاموسه الفلسفي » ، مختلف مسائل المعرفة ، فيقول : « أنها — تتعلق بفحص « أصول المعرفة » ، و « حدودها » ، ومناهجها ، وأشكالها ، كما تعالج أيضا مشكلة من أهم مشاكل الفلسفة ، وهي « مشكلة الحقيقة » : « هل هي تطابق بين عالم الفكر وعالم الموضوعات ؟ أم أن عالم الحقائق يتفصل تماما عن عالم الأشياء ؟ ومن ثم تكون الحقيقة عالما قائما بذاته ؟ » (٢) .

ولكن ربما كانت — أهم مسألة في المعرفة استرعت نظر الاجتاهين هي تساؤل الفلاسفة عن منابع المعرفة ومصادر الحقيقة ، حين اختلف هؤلاء الى من قال بالحواس كمصدر للحقيقة ، أو العقل ، أو الحدس ، أو حتى العقل الالهي ..

كما نجد أن الفلاسفة قد ناقشوا أهم الأفكار المحركة في نظرية المعرفة ، مثل المكان والزمان والعلية والعدد ، وغيرها من اطارات المعرفة ، فصدرت عن الفلسفات مناقشات طويلة لبيان أصول مثل هذه الحقائق العامة ، في ضوء واحد من تلك المصادر ، ومصادر الفلاسفة للمعرفة كلها مصادر فردية خالصة .

وهنا نجد أن الاجتاهين ، قد حاولوا أهم محاولاتهم في مساهمتهم بإمادة

الثام عن الأصول الاجتماعية لمثل هذه المقولات ، والعقائق العلمية عامة .
فأضافوا إلى نظرية المعرفة عنصرا طامسا تجاهلته الفلاسفة ، وهو أثر المجتمع
وبنيته في نشأة المعرفة ، على حين وقف الفلاسفة عند حدود المصادر الفردية
وحدها .

ولعل مسألة المقولات قد اتصلت في بعض الفلسفات بميدان المنطق ، على
اعتبار أنها محاولة من محاولات التصنيف ، أو ضرب من ضروب العصر
للموجودات والأجناس العليا ، على ما أثرنا في الجزء الأول من هذا الكتاب فيما
يتعلق بمقولاتي « الجنس والنوع » .

ولعل هذا هو السبب الذي من أجله هالج « أرسطو » و « ابن سينا »
مسألة المقولات (م) على اعتبار أنها من لواحق المنطق ومقاصده ، ولكننا نجد
جانبا آخر من جوانب تلك المسألة ، يتعلق بأصل المقولات ، ويتصل بمصدر
تلك الصور الفكرية الخالصة ، حيث ناقش الفلاسفة على اختلاف نزعاتهم
ومدارسهم أصل الزمان والمكان والعلية والعدد ، في ضوء فلسفاتهم ومذاهبهم ،
ولعل تلك المسألة الأخيرة ، هي أدخل في « باب المعرفة » منها في « باب
المنطق » .

وسنحاول في الفصلين القادمين ان نبين إلى أي حد ساهم علم الاجتماع في
حل مشكلات المعرفة والمقولات ، وهل أصدرت النظرية السوسيولوجية
بصددها حولا نهائية ، وعلى أي أساس تستند تلك النظرية في معالجتها لمشكلة
المعرفة ، وكيف وقفت النزعة الاجتماعية ازاء مسألة المعرفة والعالم
والمقولات ؟

في الواقع ان دراسة المشكلة الاستمولوجية من وجهة النظر السوسولوجية ،
تعد من الدراسات الاساسية التي انشغل بها فرع حديث من فروع علم الاجتماع
يطلق اسم « علم اجتماع المعرفة » *Wissenssoziologie* . وبفضل دراسات هذا
العلم الجديد ، اقتحم علم الاجتماع ميدانا رحبا لا يتصل بعلم الاجتماع في ذاته ،
وانما يتعلق بما اجتازه من ميادين جديدة تتصل بما « بعد علم الاجتماع » ، او
« فيما وراء علم الاجتماع » *Meta - Sociology* « (٤) » .

وتعالج ميتافيزيقا علم الاجتماع — التي تتمثل في « سوسولوجية المعرفة » —
مسألة موضوعية المعرفة ، على اعتبار ان العوامل الاجتماعية لها اثرها الكبير في
اكتساب المعرفة ونشأة العلوم (٥) ، وترتد تلك النظرية السوسولوجية للمعرفة ،
الى اصليين رئيسيين في تاريخ الفكر الاجتماعي في فرنسا والمانيا .

ففي علم الاجتماع الفرنسي — تعرض « اميل دوركيم » ، في كتابه الرئيسي
« البدايات الاولى للحياة الدينية » *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* ،
حيث درس مشكلة هامة من مشكلات المعرفة ، فأعطى تحليلا
ضافيا في تضاعيف هذا الكتاب لمسألة الاصول الاجتماعية لنشأة المقولات
الرئيسية للفكر الانساني .

كما عالج تليفه « لوسيان لبني بريل » ، في كتاباته المشهورة عن العقلية البدائية
مسألة الاختلافات التي تميز العقلية المتحضرة عن العقلية البدائية ، بالنظر
الى خصائص منطق الفكر البدائي والمتحضر ، ولقد درس بعض اصحاب الانجماحات
الدور كايمة كثيرا من المجتمعات البدائية وطبقوا عليها الاسس النظرية لعلم
الاجتماع الدور كايمي ، على ما فعل « راد كليف براون » *Radcliffe - Brown* ،
في دراساته الحقلية للجزر الإندونيسية هو على ما فعل « مارسيل جرانيت » *M. Granet* ،

ايضا في دراسته عن الفكر الصينى القديم ، وفي كتاباته المختلفة عن ملامح البناء الاجتماعى الصينى . وهذه الصورة الانثروبولوجية ، يسهم علم الاجتماع الدوركىمى بدراسة الاشكال الاجتماعية الفكر ومظاهر المعرفة فى شتى المجتمعات والبناءات البدائية .

ظهور علم اجتماع المعرفة :

وفى علم الاجتماع الالمانى — صدرت البدايات الاولى لعلم اجتماع المعرفة ، حيث ظهرت سوسيولوجية المعرفة بظهور الماركسية وكتابات ماركس Marx ، بتحليله للمعرفة وتفسيره التاريخ ، وكشفه عن طبيعة الايديولوجيات والحقائق السائدة فى المجتمعات (٦) . ولقد ورد علم الاجتماع الماركسى كلا من الفكر والمعرفة الى الاساس المادى للمجتمع .

وارتكانا الى هذا الفهم الماركسى ترتد الذات العارقة الى طبيعة الموضوعات من حولها ، ويرجع الفكر الى الواقع الاجتماعى . وبالتالي يمكن تفسير الافكار والايديولوجيات الى طبيعة الموقف الاجتماعى العام ، ذلك الموقف الذى يحدد اطاراها ، والذي ينفى عليها معناها وعفزاها ، فتصبح الايديولوجية الماركسية ، ظاهرة فكرية عامة تتضمن احكاما فى الاخلاق والمعرفة باستنادها الى الاساس الاقتصادى ، كما يصبح الوضع المادى الطبقة ، هو المصدر الوحيد الذى يفسر طبيعة المضمون الفكرى ومحتواه الداخلى (٧) .

ولقد تطورت النظرية السوسيولوجية للمعرفة ، فى الفكر الاجتماعى الالمانى عند ماكس شيلر Scheler ، و د كارل مانهايم Mannheim ، حيث أفاض كل منهما فى دراسة المعرفة بالنظر الى علاقتها بالاصول الثقافية والاجتماعية وردها الى عناصر وجودية كامنة فى بنية الثقافة والمجتمع .

ولقد حاول علم الاجتماع المعاصر ، الا يتعرض لمسائله السوسيولوجية فحسب ، بل وأن يتعرض أيضا لكافة المسائل الابستمولوجية العامة التي اثارها العلاسفة ، فحاول أن يبيط اللثام عن مشكلة « العقل » و « الحقيقة » ، وأن يعالج مسألة « المادة » و « الحس » ، وان يكشف عن مصادر أخرى للمعرفة استنادا الى ما تنفيه الحقيقة الاجتماعية في ثراء .

وسنرى الى أى حد يعيد علم الاجتماع أبحاد الميتافيزيقا ، وكيف يسهم بصدها بتقديم مختلف الحلول والتفسيرات التي يقول بها علماء الاجتماع على اختلاف نظهم وفرقهم ومدارسهم ، حيث اختلف علماء الاجتماع في التفصيلات الجزئية للمشكلة الابستمولوجية ، وانفقوا جميعا على الأصل الاجتماعي .

وعلى هذا الاساس ، اصطنع علم الاجتماع الدوركي نظرية ابستمولوجية تشير الى أن الحقيقة والمعرفة اساسا الدين والمجتمع (٨) . وأن الفرد في مدركاته ومعارفه ، انما يتغذى على افكار المجتمع وتصوراته (٩) .

على حين يؤكد علم الاجتماع الماركسي على أن الحقيقة تنبثق من بنية الطبقة Class (١٠) ، ولقد استند « كارل ماركس Karl Marx » الى الاساس المادي للمجتمع ، حيث نظر الى ذلك « البناء الاسفل Infra-structure » ، على انه مصدر كل اشكال المعرفة من « ايدولوجيات » و « فلسفات » و « علوم » و « اديان » ، هكذا فسر الماديون الجدليون مضمون الحقيقة ، وبذلك النظرية عاجزا مشكلة المعرفة ، بردها الى الاساس الاقتصادي الذي يربط الفكر والواقع داخل اطار الطبقة (١١) .

وحاول « بيطريم سوروكين Pitrim Sorokin » ، محاولة أخرى ، في

معالجته لمسألة الحقيقة والمعرفة ، فربط « سوروكين » ، بين « مفهوم الحقيقة » ، و « طبيعة الثقافة Culture » ، السائدة في المجتمع ، على اعتبار أن الثقافة هي الأساس الوجودي الذي عنه ينبثق كل فكر وكل معرفة . وارتكنا إلى ذلك الفهم تمايز العقلية وتباين أساليب المعرفة طبقا لاختلاف لون الثقافة السائدة ، تلك التي يرتد إليها كل شكل من أشكال الحقيقة (١٧) .

ولقد اتصل « ماكس شيلر Wax Scheier » ، باتجاه النزعة الاجتماعية ، وبالتصور السوسيولوجي للمعرفة ، حين نظر إلى العقل والنتاج العقل على أنه لا يفسر بالنظر الى محتواه ومضمونه فحسب ، بل وفي حدود الوظيفة الاجتماعية والدور الذي يقوم به هذا المحتوى والنتاج العقل في دنيا الثقافات وعالم المجتمعات (١٨) .

ونظر « كارل مانهايم Karl Mannheim » الى مسألة الحقيقة على أنها وليدة عملية التاريخ (١٩) ، فاستند الى التاريخ والى دوره الديناميكي التطوري . ونظر الى ما يسميه « بعلم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie » ، على أنه نظرية أمبيريقية ، والى منهجه على أنه منهج سوسيو تاريخي Socio-Historical ، وهو من مناهج البحث التي تتعلق فقط بدراسة أشكال العلاقات التي تربط المعرفة بالبناء الاجتماعي (٢٠) .

وخلاصة القول : ان النزعة الاجتماعية ، هي نزعة متعددة الجوانب متشعبة الاتجاهات ، بالرغم من استنادها الى أساس وحيد ، وهو تأييد الأصل السوسيولوجي للمعرفة ، وتأكيده المصدر الاجتماعي لمشكلة الحقيقة ، فمنهم من وجدها في جوف الدين وفي باطن التصورات الدينية الجمعية ، على ما يقول

د دوركيم . ومنهم من وضعها في بنية الطبقة ، على ما فعل د ماركس ، أو في بنية الثقافة على ما يذكر د سوركين ، ومنهم من اهتمى اليها خلال التاريخ ، كما هو الحال عند كارل ما نهايم .

سوسيولوجية العلم :

ولم يقتصر علم الاجتماع على دراسة د سوسيولوجية المعرفة ، وإنما نجده يعتمد تلك الدراسة ويمتازها لاقتحام ميدان العلم ومعالجة المعرفة العلمية من وجهة النظر الاجتماعية ، وهي مساهمة كبرى قام بها فرع آخر يعد من أحدث فروع علم الاجتماع ، ونقصد به د علم اجتماع العلم Sociology of Science .

ولعلنا نسأل — ماذا نعني بسوسيولوجية العلم ، أو د علم اجتماع العلم ، على ما يسميه الاجتماعيون ، وكيف يعالج علم الاجتماع مسأله المعرفة الوضعية أو العلمية ؟

ان د علم اجتماع العلم — يعتبر ميدانا من أحدث ميادين علم الاجتماع ، ويؤلف جزءا من د علم اجتماع المعرفة ، حيث يعالج مسألة العلم في ضوء البيئة الاجتماعية ، ويدرس نشأة العلم وأصوله التاريخية من خلال الاطار الاجتماعي لكي يفسر تلك العلاقة المتبادلة بين العلم والمجتمع ، وينظر الى العلم باعتباره ظاهرة من ظواهر النشاط الجمعي وكدعامة من دعائم الثقافة والحضارة ، حيث يصبح العلم كما يقول د روبرت ميرتون Robert Merton « عاملا بعيد الأثر في التنوير الاجتماعي بما له من قيمة ديناميكية ونتائج تكنولوجية أثناء دوره الاجتماعي الكبير في عملية التنوير ، وفي النشاط الاجتماعي في ميدان الصناعة والزراعة » . (١٦)

ولقد بدأت تبشير « سوسيولوجية العلم » حين صدرت كتابات الكثير من علماء الاجتماع المعاصرين من أمثال « تالكوت بارسونز Talcott persons » و « روبرت ميرتون » و « برنارد باربر Bernard Barber » و « روبرت أبنهيم Robert Oppenheimer »

حيث اسهم هؤلاء في الكشف عن أصول « علم اجتماع العلم » وبمحت مجاله ، والإشارة إلى أهمية هذا الحقل في البحث السوسيولوجي . حيث أشار « بارسونز » إلى أهمية البحث في ميدان سوسيولوجية العلم ، من حيث أن العلم ظاهرة اجتماعية ، توجد في كل مجتمع من المجتمعات مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره .

كما كشف « بارسونز » عن دور المعايير الثقافية في المجتمع الغربي ، وأثرها في تطور العلم الحديث (١٧) ، ورأى أن المعرفة الامبريقية تتحول في مراحل تطورها إلى عمليات تكنولوجية ، تلك العمليات التي تتطلب مهارات إنسانية خاصة ، حيث ينجم عن ذلك أن يصبح للعلم دوره الاجتماعي ، وأن تصبح للأبحاث العلمية وظيفتها في المجتمع وفي تقسيم العمل الاجتماعي (١٨) .

وأكد « روبرت ميرتون » على تلك الروابط الأساسية التي تربط العلم بميدان الاقتصاد ، فأشار إلى أثر الجوانب « السوسيو إقتصادية Socio - Economic » وصلتها بالتطورات العلمية ، وتأثير الدراسات الاجتماعية والاقتصادية في تطور العلم وتقدمه . (١٩)

كما كشف « برنارد باربر Bernard Barber » عن الدور الوظيفي والاجتماعي الذي يقوم به « العالم » في الحقل العلمي والميدان الاجتماعي ، من حيث أن المعرفة الوضعية لا تنهم في أصولها إلا في ضوء الثقافة والنظم الاجتماعية

السائدة ، وليست المعرفة العلمية على حد هذا القول إلا ظاهرة من ظواهر الثقافة والمجتمع .

وتهدف سوسيولوجية العلم في رأى د برنارد باربر ، إلى اضمحاء السمة الاجتماعية والروح الثقافي على طبيعة العلم والمعرفة الوضعية ، بدراسة التطورات السوسيوس تاريخية Socio Historical التي تظفر على تلك العلاقة التي تربط العلم بالمجتمع أثناء تطوره خلال التاريخ (٢٠) .

ولعل د اوجست كورت ، كان أول من نبه الأذهان إلى تلك المسألة ، فأشار إلى الإهتمام بتاريخ العلوم ، فلم تصدر العلوم والمعارف الامبيريقية عن العدم ، وإنما تتبثق عن المجتمعات ، وتمتد أصولها الجذرية في باطن البناءات الاجتماعية (٢١) وهذا ما يشهد به تاريخ العلوم . فقد صدر العلم الفرنسي مثلاً عن حركة التنوير Enlightenment ، (٢٢) . فن الاجحاف اذن أن ندرس العلم ونعالج الظاهرة العلمية دون الرجوع إلى الظروف الاجتماعية التي أحاطت بها .

ولا ينبغي أن ينتهى العلم عند حدود العمل ، بل إن الوظيفة الاجتماعية للعلم تتطلع إلى عالم المجتمع ، وتمتد إلى خارج جدران المعامل ، سيث يقوم العلم على خدمة الدولة ، لترقية أساليب الحياة المعاشية ، وتطوير أنماط الحياة الاجتماعية على العموم .

وعلى هذا الأساس يقول د بارنل J. D. Barne ، إن العلم لا ينبغي أن يقتصر على الدراسة الأكاديمية الخالصة (٢٣) ، ولذلك أخذت الدول النامية والمتقدمة بفكرة إخضاع العلم لسلطة المجتمع والدولة ، حتى يقوم العلم بدوره الوظيفي في التقدم الاجتماعي .

كما أصبحت الآن حقيقة « العلم الخالص » أو « العلم للعلم » لا وزن لها ، حين تعالت الصيحات منذ اشتعلت الحرب العالمية الثانية ، تنادى بسيطرة الدولة على العلم وعلى الطاقة الفكرية ، وتعبئة الفكر العلمى والنشاط الأكاديمى لضرورات الحياة الاجتماعية فى الحرب والسلام .

ولم تهف إهتمامات سوسيولوجية العلم ، عند حد علاقة العلم بالمجتمع ، وإنما تمتد أيضا إلى دراسة حياة العلماء باعتبارهم « الصفوة المختارة Elite » من ذوى العقول المفتحة . فهم العناصر الاجتماعية التى تعمل بين طبقاتها ثقافة العصر الذى يعيشون فيه . ويشير « روبرت أوبنهايم Robert Oppenheimer » إلى هذا المعنى فى كتابه : « The Open Mind » ، حيث أكد الدور الوظيفى للعقل المتفتح فى البحث العلمى والتقدم الاجتماعى على السواء . (٢٤)

تلك هى سوسيولوجية العلم التى اصطلحتها النزعة الاجتماعية بإضفاء الطابع الاجتماعى ، والروح النقاسى والحضارى على العلم والمعرفة العلمية . ولقد اصطلحت النزعة الاجتماعية أيضا « سوسيولوجية المعرفة » ، مستهدفة بذلك الإتجاه إلى صياغة نظرية عامة للمعرفة من وجهة النظر الاجتماعية .

مشكلة مقولات الفكر الإنسانى :

ولعلم علم الاجتماع لم يقتصر على مساهمته فى سوسيولوجية العلم والمعرفة ، ولعله أيضا لم يكتف بمناقشته لمسألة المعرفة بشقيها الامبيريقى والميتافيزيقى ، ولم يتناول فقط مشكلة الحقيقة وهى من المشكلات الابستمولوجية التقليدية ، وإنما تقدمت الدراسات السوسيولوجية ، فطرقت ميدانا رحبا من ميادين الفكر الميتافيزيقى ، وساهمت إلى حد بعيد فى البحث الابستمولوجى ، حين أراد علم الاجتماع أن يعالج مشكلة مقولات الفكر الإنسانى ، ودراسة تلك المقولات من

حيث اصولها ومصادرها ، تلك المسألة التي تعرض لها أصعاب الاتجاه الدوركي في علم الاجتماع ، حين تلمسوا مختلف السبل للكشف عن الأصل الاجتماعي والمضمون السوسيولوجي لمقولات الزمان والمكان والعلمية والعدد .

ويمكننا أن نقسم — ماهي تلك المقولات Categories ؟ وماذا يعني بها الفلاسفة ؟ وكيف يتفهمها الاجتماعيون ؟ وكيف فسر علم الاجتماع أصولها ومصادرها ؟

وللإجابة على تلك المسائل — نقول : أن مقولات الفلاسفة ، هي مجموع المبادئ الاسامية التي توجد في العقل الانساني ، والتي لا يستطيع الفكر بدونها أن يعمل . ولقد عرف كانط « Kant » المقولات بأنها مجموع التصورات العامة والرئيسية للفهم الخالص ، وهي الصور القبلية للمعرفة التي تمثل الوظائف الضرورية للفكر . كما عرف لالاند « Lalande » المقولات في قاموسه الفلسفي بأنها المبادئ العامة والاساسية التي اعتاد الفكر في الرجوع اليها ، حين يحدد عناصر الاشياء ، من حيث انها القرائن الاولى للمعرفة على ما يقول رينوفيه « Renouvier » .

فالمقولات بهذا المعنى — هي تصورات أو مبادئ عامة للفكر ، وقد حاول الاجتماعيون ان يجعلوا منها راسب اجتماعية وسبت في الذهن الانساني بتأثير التجارب الاجتماعية والتاريخية التي مر بها الانسان منذ تكوينه للمجتمعات الاولى ، وأصبح العقل الانساني بهذا المعنى نتاجا للتاريخ الاجتماعي ، حيث يقوم العقل عند هربرت سبنسر « Herbert Spencer » بوظيفة حيوية ، كما اصبحت الوراثة الاجتماعية هي قانون الحياة (٣) .

وليست المقولات عند « دوركيم » مجرد تركيبات مصطنعة ؛ كما انها ليست
١٥٢ — علم الاجتماع والفلسفة

من معطيات الفهم أو الوجدان ، على ما يرى « كانط » و « برجسون » ، ولكنها أدوات الفكر التي صدرت عن حركة التاريخ ، والتي استعارها الفكر الانساني عبر القرون من طبيعة الحياة الاجتماعية .

ومن ثم يصبح التاريخ عند « دور كيم » ، والتاريخ الاجتماعي بالذات (٢٧) هو السبيل الوحيد الذي نستطيع بفضل ان نعرض على الاصول الاولى التي صدرت عنها « مقولات الفكر » . وتلك الاصول الاولى والمصادر البدائية ، هي بمثابة عند دور كيم « بالبنواصر الاجتماعية » مشحونة بالصور التي وردت من عالم المجتمع .

* * *

ويؤلف العقل — كما يراه دور كيم — نسقا من المقولات ، التي تعتبر عنده من نتاج الحياة الجمعية ، حيث أن محتويات العقل ، وما يتضمنه الفكر من صور ومقولات ، انما صدرت جميعها عن الاصل الاجتماعي ، ذلك الاصل الذي يمثل « عند دور كيم » ، الاساس الموضوعي للفكر .

فلقد ولد العلم ، ونشأت الفلسفة في أحضان الدين ، والدين من ظواهر المجتمع ولما كانت « المقولات » هي صور الفكر واطاراته التي بدونها لا يستطيع العقل الانساني أن يقوم بوظيفته ، فقد صدرت تلك المقولات وولدت في جوف الدين ونشأت في « الفكر الديني » لانها مليئة بالبنواصر والتصورات الدينية .

وليست ، التصورات الدينية « في حقيقة امرها الا « تصورات جمعية » ، لانها تعبر عن حقائق ووقائع جمعية ، كما أن الطغوس الدينية تثير بين الجماعات جوا فكريا خاصا ، كما تفرض عليها « حالة عقلية عامة » (٢٨)

ولما كان الدين اصله الاجتماعي ، فان المقولات تصبح بالضرورة من نتاج المجتمع ، لانها صادرة عن الفكر الجمعي . ولعل فكرة الاصل الديني للعلم والفلسفة والمقولات ، فكرة ميتافيزيقية استعارها « دوركيم » من استاذة الفيلسوف « اوجيست كونت » حين التفت الاخير الى الفكر اللاهوتي باعتباره اصلا اوليا لاشكال الفكر الميتافيزيقي والوضعي .

التصورات الجمعية عند دوركايم :

ولقد ناقش « دوركيم » مسألة اصل التصورات في العقل الانساني ، ولذلك وجدناه يعرض لفكرة التصورات الجمعية ، ويحاول أن يقيم بصدها نظريته المشهورة في العقل الجمعي ، حيث انكر دوركيم منذ البداية ، تلك التيارات البيولوجية التي اجتاحت الدراسات الاجتماعية وسيطرت على اتجاهات علم الاجتماع منذ ميلاده وبداياته الاولى .

ورفض دوركايم تلك النزعة الحيوية التطورية التي ذهب اليها « هربرت سبنسر » كما اعترض دوركايم أيضا على تلك النزعة البيولوجية المصرفة التي تزعمها الفرد اسپيناس « Alfred Espinas » ورينية فورمس « Worms » ، حيث عقدت تلك الاتجاهات البيولوجية في علم الاجتماع شق المماثلات بين المجتمعات الانسانية والمجتمعات الحيوانية .

وقال اصحاب علم الاجتماع الحيواني Zoosociologie بوجود مجتمعات حيوانية ومستعمرات ذات طابع شيوعي عند الحشرات (٢٩) ، على حين فصل دوركايم فصلا تاما بين « طبيعة التجمع الانساني » والتجمع الحيواني ، على اعتبار ان التصورات البيولوجية تصدر عن الفرائز والدوافع الفطرية ، كما أننا لا نشاهد

في تلك المجتمعات الحيوانية تلك النظم والانسان والعلاقات التي تتميز بها المجتمعات الانسانية وحدها (٣٠) .

كما ان الخطأ الذي وقع فيه اصحاب النزعات الحيوية والاتجاهات العضوية في علم الاجتماع البيولوجي ، ليس قائما على استخدام المنهج البيولوجي ، ولكن مرجع الخطأ — في رأى دوركيم — يكن في استخدام هذا المنهج استخداما خاطئا . فقد حاول البيولوجيون اعضاء الطابع البيولوجي على علم الاجتماع، وان يجعلوا منه امتدادا للبيولوجيا .

غير ان هناك ميزات عامة تميز علم الاجتماع عن البيولوجيا ، من حيث ان التصورات الفردية ليست مجرد تصورات قائمة بذاتها، وانما تستمد هذه التصورات اصولها من بنية الحياة الجمية ، تلك التي تتألف من تصورات عامة تتيح في البناء الاجتماعي ، ومن ثم لاتنفصل التصورات الفردية من وجهة النظر الدوركائية عن التصورات الجماعية .

نظرية العقل الجمعي :

واذا كان دوركيم — قد اعترض على تلك الاتجاهات البيولوجية التي سادت علم الاجتماع ، الا أنه اسكر ايضا ما يدعيه اصحاب « النزعة الفلية Epiphénoménisme » (٣١) . ورفض ما يقول به اصحاب الاتجاهات السيكوفيزيولوجية ، تلك التي تعتبر العقل ظاهرة لاحقة أو مضافة تصدر عن طبيعة الحياة الفيزيكية ، والتي ترى ان — العمليات العصبية والفسولوجية انما هي ظواهر فيزيقية خالصة ، وهي المصادر التي يتولد عنها حالات نفسية هي بمثابة الظل » Le reflet ، أو الانعكاس (٣٢) ، وان عملية التداعي العقلي المماني ، ليست الا مسمى لعملية التداعي الفيزيقي (٣٣) .

ويرى دوركيم ان تلك الاتجاهات الغريبة ، انما تنتهى حقا الى الشك فى وجود العقل والحياة العقلية لأنها عاجزة تماما عن تفسير الذاكرة والخيلة وقوى العقل المدركة ، من حيث ان التصورات والذكريات ، انما تصدر عن العقل الذى يستقل تماما عن الاصل المعنوى ، كما أن الذاكرة لا يمكن ان ترتد الى سلسلة من العمليات البيولوجية ، ولا تشتق الحالات العقلية اشتقاقا مباشرا عن الخلايا والأنسجة ، والا وقفنا فى الشك فى حقيقة العقل ، تلك الحقيقة التى تتمتع باستقلالها القائم بذاتة *Sui generis* (٣٤) ، والتى تستقل تماما عن الظواهر البيولوجية والفسولوجية .

وخلاصة القول : فقد تقدم دوركيم بالكثير من الاعتراضات على أصحاب النزعة السيكوفيزيولوجية من امثال « مودسلى *Maudsley* » و « هكسلى *Huxley* » هؤلاء الذين حاولوا ان يردوا الظواهر العقلية التى تتصل بقوى الادراك والمعرفة مثل عمليات التذكر والخيال والتصور ، الى ظلال تنبعث من مادة عضوية ، وتصدر عن أصول بيولوجية .

ولقد أنفذ دوركيم العقل والتصورات العقلية من تلك التفسيرات المتعسفة التى يقول بها السيكوفيزيولوجيون ، اذ ان التصور ليس بمجرد حالة فيسيولوجية تتضمن عنصرا عصبيا أو شوكيا ، حسيا كان أو حركيا .

لأننا اذا ما نظرنا الى تلك العلاقات والارتباطات التى تربط بين التصورات فانما نجدتها تمايز تماما عن طبيعة تلك العناصر الفسيولوجية الشوكية ، ومعنى ذلك ان الحياة العقلية لا يمكن أن تشتق أصلا عن حياة الخلايا العصبية فالعقل حقيقة مستقلة قائمة بذاتها وليس ظلا للحياة البيولوجية .

ولكن ما هو اذن المصدر الذى تستند اليه الحياة العقلية ؟ .. وكيف فسر دوركيم مشكلة العقل والتصورات ؟ . وعلى اى اساس تصور المعرفة وهل شك دوركيم في تلك الحقائق التى تصدر عن العقل الفردى ؟ وماذا يقصد دوركيم بنظريته في العقل الجمعى وكيف يميزه عن العقل الفردى ؟

يقول دوركيم — في الرد على تلك المسائل : ان ظواهر المجتمع تستقل عن الافراد ، كما أن التصورات الجمعية خارجة في نفس الوقت عن التصورات والعقول الفردية ، وارتكنا الى هذا الفرض الدوركىمى تصبح الحياة الجمعية هي الاساس الذى تستند اليه الحياة السيكولوجية والعقلية على السواء ، وتصبح التصورات الجمعية بالتالى هي المصدر الوحيد للتصورات الفردية (٢٥)

الذاكرة الجمعية عند هاليفاكس Halbwachs :

ومعنى ذلك : أن التصورات الفردية ممثلة بالعناصر والاطارات الاجتماعية . فقد كان يظن — في الماضى مثلاً — أن عملية التذكر ، عملية فردية خالصة ، وأن الذاكرة ظاهرة داخلية بحتة ، وأن الانسان حين يتذكر انما يبذل مجهودا ذاتيا أو فرديا ، لذلك حاول علماء النفس أن يماثلوا بين عملية التذكر وظاهرة الاحلام . من حيث ان الحلم يشبه التذكر وبخاصة في عملية استحضار الذكريات وفى هذا المعنى يقول « فرويد Freud » : « ان الحلم يستحضر اجزاء متناثرة من الماضى — تلك هي القاعدة العامة » . (٢٦)

ولكن « موريس هاليفاكس Halbwachs » في كتابه عن « الاطارات الاجتماعية للذاكرة Les Cadres Sociaux de la Mémoire » ينكر على علماء النفس قولهم في عقد المماثلات بين الحلم والتذكر . ويؤكد « هاليفاكس » أن

هناك اختلافا-ساحما بين عملية التذكر وظاهرة الاحلام، فليس الحلم عند هاليفاكس، عملية تذكر، ترك لنفسها العنان طليقة من كل قيد اجتماعي .
حيث اننا في ظاهرة الاحلام ، انما نمر امامنا مختلف الصور المضطربة التي لانستطيع أن نحدد ازمانها أو مكانها ، على عكس الحال تماما في عملية التذكر التي تفترض جهدا حقيقيا لتكوين هيكل من الافكار ، وتأليف اطار متناسق من العناصر والصور .

كما اننا نستعرض الماضي - في ظاهرة الاحلام - ونرى ذلك الماضي في صور مبثورة لارتيب بينها ، الا اننا نحاول في عملية التذكر ، ان نستحضر هذا الماضي في صور مرتبة ، ونسترجعه في استحضار منظم للاحداث والوقائع (٣٣) ويرى هاليفاكس ، ان المجتمع يزودنا في رأيه ، بالاطارات Les Cadres ، التي تساعدنا في انمام عملية التذكر ، حيث ان كل عملية من عمليات التذكر انما تنصل في اذهانتنا بعناصر اجتماعية تلك تتمثل في « اشخاص » أو « جماعات » إلى « أماكن » .

ومعنى ذلك ان الوسط الاجتماعي - عند هاليفاكس - هو المرجع الوحيد الذي يحدد لنا معالم الطريق في الكشف عن عملية التذكر ، تلك العملية التي كان يظن انها عملية فردية ذاتية بحتة ، إذ أن كل استحضار للذاكرة - يقتضى عند هاليفاكس تدخل اطارات اجتماعية Cadres Sociaux يمجز المرء بدونها عن إعادة بناء الماضي وارتباط الذكريات .

ومعنى ذلك - ان هاليفاكس و قد ربط بين اطارات اجتماعية خالصة ، مثل اللغة والدين والتاريخ والاساطير ، تلك الاطارات التي تجعل من عملية

التذكر ، عملية مشروطة بالشروط الاجتماعية ، فالذاكرة الفردية بهذا المعنى انما تلتحم تماما باطارات صادرة عن ذاكرة الجماعة أو الذاكرة الجمعية
(٣٨) . La Mémoire collective

فإن الكلمات التي نستخدمها في بلورة أفكارنا وذاكراتنا ، والنوايغ التي ترتب بفضلها هذه الذكريات ، والأحداث الهامة التي نحدد بها ذكرياتنا ، كل هذه اطارات اجتماعية يظهر فيها أثر حياة الجماعة وتقاليدها في إتمام عملية التذكر .

بمعنى أن هناك شيئاً من المجتمع يوجد في جوف الشعور الفردي ، ويمكن في عقل الإنسان وذاكرته ، ، فـا هو « جمعي » يتمثل فيها هو « فردي » ، وما يحويه الفكر الجمعي وتصوراته ، ينصب بالتالي في وعاء الفكر الفردي ويلج في مشاعر الفرد وتصوراته .

وهنا يبدو أثر الاتجاه البوركيمي واضحاً في تفسير « هاليفاكس » ، للذاكرة إستناداً إلى اطارات وصور قائمة في الذاكرة الجمعية ، ومن ثم تصبح الذكريات والتصورات ، وهي ظواهر تتعلق بالإنسان الفرد ، فتجدها تتحول عند الاجتماعيين إلى ذكريات جماعية وتصورات جمعية ، ممثلة بالناصر الاجتماعية .

ويهدف الاجتماعيون من ذلك إلى إلغاء العنصر الفردي في التصور والتذكر ، وتأكيد العنصر الاجتماعي ، فيقول هاليفاكس : « بذاكرة جمعية » تفسر ذكريات الفرد . ويقول دوركايم : « بعقل جمعي » يؤلف فيها بين العقول والتصورات الفردية من جهة ويتميز عنها من جهة أخرى .

حيث أن التصورات الجمعية عند « دوركايم » هي : « تصورات خارجة عن عقول الأفراد وتصوراتهم الفردية » ، كما أنها في الوقت ذاته لا تشتق من

التصورات الفردية ولا تستند إلى الأفراد من حيث هم كذلك ، وإنما ترتد تلك التصورات الجمعية ، إلى ذلك التأليف الفريد الذى يجمع بين العقل والتصورات الفردية فى إطار وحيد .

فليست التصورات الجمعية اذن هى مجموع التصورات الفردية ، كما أن العقل الجمعى ليس مجموع العقول الفردية إذ أن « الكل » على ما يقول الجشطالتيون « ليس مجموع الأجزاء » . وقد استند دوركيم فى تأكيد هذا الفهم — إلى أمثلة من علم الكيمياء (٣٩)

من حيث أن السكل الكيميائى يستقل تماما عن خصائص أجزائه وطبيعة عناصره الفردية ، حيث تنصهر فيه كل السمات والخصائص الجزئية ، وبالتالي تتمايز خصائص السكل وصفاته عن خصائص الأجزاء ، كما يصبح له سماته العامة وخصائصه الكلية ، وأغلب الظن أن « دوركيم » قد استعار تلك الفكرة من تلك الدروس التى تلقاها عن أستاذه « دينوفيه Renouvier » (٤٠) الذى لقننه تلك الحقيقة القائلة بأن « السكل أكبر من مجموع أجزائه » .

ولاستناداً إلى هذا الفهم ، فلا يستطيع الفرد أن يخلق بذاته تصورات اجتماعية ، إلا عن طريق احتكاكه بالآخرين ، إذ أن ما هو « جماعى » لا يمكن أن تكون ملته إلا إجتماعية ، ولذلك فإن ما يسميه « دوركيم » بالعقل الجمعى إنما يفيد جملة المشاعر والتصورات الجمعية ، التى تميزه تماما عن « العقل الفردى » .

ولعل فكرة العقل الجمعى قد استقاما دوركيم من مصادر فلسفية أساسية ، تذكرنا بفكرة « هيجل Hegel » عما أسماه «روح الشعب Volksgeist» (٤١) ، ذلك الروح المطلق أو «روح السكل Allgeist» كما يسميه «ستينثال

Steinthal ، (٤٧) الذى نظر إليه على أنه الروح الموضوعى الكلى ، أو الروح
الجمعى الذى عنه تصدر القيم والأساطير ، والذى عنه تنبثق التقاليد والتصورات .

ولعل « اميل دوركيم » أراد بنظريته فى العقل الجمعى ، أن يرفع المجتمع
درجة فوق الفرد ، وأن يسمو بالعقل الجمعى باعتباره كأننا علويًا مفارقًا ، يخلق
فوق مشاعر الأفراد وعقولهم وذكرياتهم ، وأن يجعل منه مصدرا وحيدا للمعرفة ،
ومبدا فريدا للمقولات والتصورات .

وهكذا وقف علم الاجتماع الدوركيمى من مسألة العقل والتصورات ،
رافضا تلك الإنعصامات الخيرية والنزعات السيكوفيزيولوجية ، وانتهى إلى
ما افترسه بما أسماه العقل الجمعى والتصورات الجمعية .

النزعة الشمسية Chosisme :

ولقد حاول دوركيم ، أن يقيم نظرية للمعرفة يستند إليها علم الاجتماع
الوضعى ، وتبنى على أساس المشاهدة والمقارنة والتفسير ، استناداً إلى مبدأ
دراسة الظواهر الاجتماعية ومعالجتها « على أنها أشياء *Comme des choses* »
حتى تتحقق الموضوعية التامة فى علم الاجتماع .

من حيث أن الحقيقة فى العلم الوضعى ، إنما تفرض على عياننا من الخارج ،
كما أن العلم الحق ، لا يعضى من عالم الفكر إلى عالم الأشياء ، ولكن على العكس
من ذلك فإنه يبدأ من الأشياء « كمعاملات أولية » تكون نقطة البدء فى العلم ،
وينتهى إلى الفكر .

ومن ثم ينبغى أن نبدأ ، فى رأى دوركيم ، بالظواهر وأن ندرسها على أنها
أشياء ، ومن ثم كان لابد من أن يتيسر لعلم الاجتماع طائفة من الظواهرات

والأشياء ، يستطيع بفضلها ان يصبح علما كسائر العلوم ، وان يكون له ميدانه الخاص الذى يكتشف تلك الأرض المجهولة التى تكتنف العالم الاجتماعى .
وكان لا بد أيضا لدوركيم ، فى بحثه عن مادة علم الاجتماع أن يقوم بدراسة الأحداث والوقائع والظواهر الاجتماعية ، ولذلك وجدناه يحاول أن يؤكد حقيقة تلك الظواهر ، وان يدعم وجودها العقلى بزعمه الشيئية Chosisme (٤٣) ، حين يبالغ موضوعات علم الاجتماع وظواهره على أنها أشياء قائمة بذاتها sui-generis ، من حيث ان كل ما هو اجتماعى فقوامه التصورات ، وهو إذن حاصل تصورات (٤٤) .

وأغلب الظن ان تلك الحقيقة الشيئية التى حاول دوركيم ان يضفيها على طبيعة الظواهر الاجتماعية ، ليست من وحى الفلسفة الدوركيمية ، ولماها صدرت عن فلسفة أوجيست كونت الوضعية ، ، حين التفت إلى الظواهر الاجتماعية ودرسها على أنها ظواهر فيزيقية تخضع لقوانين الطبيعة ، ولعل فى هذا اعترافا ضمنيًا من د اوجيست كونت ، بأن الظواهر الاجتماعية تنطوى على خصائص شيئية ، من حيث ان الظواهر الفيزيكية انما تصدر عن طبيعة الأشياء (٤٥) .

ولقد عاب البعض على دوركيم تلك النزعة الشيئية بصدد مسألة الظواهر ، ورموه بالمادية ، ونعتوا نظره على أنها من الأساليب الميتافيزيقية التى ليست من العلم فى شيء . - ولكن دوركيم ، فى افتتاحه لمقدمة الطبعة الثانية من كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع Les Règles De La Méthode Sociologique » ، حاول الرد على تلك الاعتراضات التى ترميه بالمادية ، حيث شبه

حقائق العالم الاجتماعى بتلك الحقائق التى نشأ - بها - فى العالم الفيزيقي الخارجى .

ولكن دور كيم ، يرى أنه لم يقصد بهذا التشبيه مجرد الميوط بصور الوجود العليا الى مستوى صورته السفلى ، كما أنه لم ينظر الى الظواهر الاجتماعية على أنها « أشياء مادية *Des choses matérielles* » (٤٦) ولما يريد بها أن توصف على أنها « أشياء كالظواهر الفيزيكية » من حيث أن « الشيء » يقابل « الفكرة *L'idée* » ، بمعنى أن معرفتنا له إنما تأتى إلينا من الخارج وتصدر عن عالم الموضوع ، على حين أن معرفتنا بالفكرة ، إنما تأتى من عالم الذات ، وتصدر عن الداخلى . وليس معنى أننا نمالج الظواهر الاجتماعية من الخارج هو أن ننظر إليها على أنها كانتات مادية بحتة .

وإنما قصد دور كيم من ذلك ، أن نسلك حيال تلك الظواهر مسلكاً عقلياً خاصاً ، على اعتبار أننا لا نعرف شيئاً عن جوهرها ونجهل تماماً كل ما يتعلق بخصائصها وطبيعتها . وعلينا أن نبذل جهداً فى الكشف عن خواصها الذاتية بالطرق الموضوعية ، حتى تدخل الحقائق والظواهر السوسيولوجية فى صلب العلم الانسانى ، وحتى يشق علم الاجتماع طريقة نحو الرضعية الثامنة .

وختاماً — رأينا كيف عاجلت النزعة الدروكيمي مسألة الظواهر ، وكيف وقف دور كيم من مشكلة العقل الجمعى والحقيقة الاجتماعية ، الأمر الذى يعملنا تؤكد وجود تلك المساهمات المتعددة التى أسهم بها « علم الاجتماع الفرنسى والألمانى » ، بصدد المشكلات الابستمولوجية ، فصدرت « سوسيولوجيات » متفرقة باكتشاف ميادين جديدة فى علم الاجتماع ، فظهر « علم اجتماع المعرفة »

وصدر « علم اجتماع العلم » ، كما طرقت علم الاجتماع الدوركي مسألة العقل ومشكلة التصورات « والمقولات » .

وسنحاول في الفصلين القادمين ، ان نستعرض في شيء من الاسهاب مختلف تلك المساهمات التي قام بها علم الاجتماع المعاصر في حل المشكلات الفلسفية . وبخاصة مشكلة مقولات الفكر الانساني ، و « مسألة مصادر المعرفة » وأصولها الأولية . وسنقوم في الفصل الثاني بدراسة « سوسيولوجية المقولات » دراسة مفصلة ، كما سنركز الانتباه في الفصل الثالث على مشكلة المعرفة بالإشارة الى مختلف المواقف السوسيولوجية السائدة التي قام بها « دوركيم » و « ماركس » و « ماكس شيلر » و « كارل مابهايم » .

ملاحظات ومراجع الفصل الأول

- 1 — Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy*, Translated by D.F. Pocock, Cohen & West, London 1953, P. XXX VII.
- 2 — Runes, Dagobert, *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, Fourth Edition, New York 1942 PP. 94 - 96.
- 3 — ابن سينا ، الشيخ الرئيس : الشفاء — باب المقولات تحقيق الاب فتوافد —
ومحمود محمد الحضرى — وقدم له ، ابراهيم يورى مذكور — ص ٢ ،
القاهرة ١٩٥٩
- 4 — Ehrlich, Howard, J.. «Some Observations on the Neglect of the Sociology of Science», *Philosophy of Science*, volume 29, No. 4 October 1962. P. 369.
- 5 — Merton, Robert., *Social Theory and Social Structures*,. Revised and Enlarged Edition, Glencoe, New York. 1962. P. 489.
- 6 — Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trans. By Louis Wirth and Edward Shils. Kegan Paul, London. 1940. P. 278.
- 7 — Gurwitsch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical library, New York. 1945. P. 372.
- 8 — Durkheim, Emile, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 14.
- 9 — Durkheim, Emile, *L'Education Morale*, Paris 1925 P. 80.

- 10 — Gurvitch, Georges., *The Twentieth Century Sociology*,
The Philosophical Library, New York. 1945. P. 374.
- 11 — Aron, Raymond, *La Sociologie Allemande contemporaine* Félix Alcan, Paris. 1935. PP. 75 - 76.
- 12 — Gurvitch, Georges., *The Twentieth century Sociology*
Op. cit. P. 378.
- 13 — Mannheim, Karl, *Essays on Sociology of Knowledge*,
Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 177.
- 14 — Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*,
Op. Cit, P. 178.
- 15 — Merton, Robert, *Social Theory and Social Structure*,
Revised and Enlarged Edition, The Free press of, Glencoe.
The fifth printing, New York 1962. P. 494.
- 16 — Merton Robert., *Sociol Theory and Social Structure*,
fifth Printing, New York. 1962. P. 531.
- 17 — Barber, Bernard, *Sociology of Science*, The Free press
of Glencoe, New York. 1962 P. 6.
- 18 — Ibid : p. 14.
- 19 — Ibid p. 67.
- 20 — Ibid : p. 539.
- 21 — Merton Robert., *Social Theory and Social Structure*,
Fifth Printing, New York. 1962, P. 533.
- 22 — Barber, Bernard, *Sociology of Science*, Op. Cit, P. 90.

- 3 — Issa, Ali A , *Applied Sociology*, Bulletin of The Faculty of Arts, Alexandria University Press, Vol. VIII Dec. 1954.
- 24 — Barler, Bernard., *Sociology of Science*, Op. Cit., P. 440.
- 25 — Lalande, André. *Vocabulaire Technique et Critique De La Philosophie*, Sixième Edition Revue et augmentée, Presses Universitaires De France, Paris. 1951. P. 125.
- (ملحق النصوص .. أنظر النص الأول)
- 26 — Sênilles, Gabriel, & Paul Janet., *Histoire de la Philosophie., Les Problèmes et les Ecoles*, Quatrième Edition Paris. 1924. P. 168.
- 72 — Ibid : P. 34.
- 28 — Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. P. 14.
- 29 — Cuvillier, Armand , *Introduction à La Sociologie*, 4e édition, Collection Armand Coliu, Paris. 1949. P. 36.
- 30 — Durkheim, Emile., *L'année Sociologique*, Vol : V, P. 129.
- 31 — Durkheim, Emile.; *Sociology and Philosophy*, Trans. By Dr. F. Pocock, London. 1953. PP. 2—4.
- 32 — Blondel, ch, *Introduction à la Psychologie Collective*, Collection Armand Colin, Paris. 1952. p. 44.
- 33 — Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Op. cit. P. 8.
- 34 — Blondel, ch., Op. P. 45-

- 85 — Durkheim, Emile.; *Individual and Collective Representations, Sociology and Philosophy*, London. 1953. P. 24.
- 86 — Halbwachs, maurice., *Les Cadres sociaux de la Mémoire*, nouvelle Edition, F. Alcan, Paris. 1935. p. 5.
- 87 — Ibid : P. 19.
- 88 — Ibid: P. 377.
- 89 — Durkheim, Emile., *Sociology and philosophy*, Cohen west, London. 1953. P. 26.
- 40 — Ibid . P. XXXIX.
- 41 — Blondel, ch, *Introduction à la Psychologie Collective*, Paris. 1952 P. 51.
- 42 — Cuvillier A., *Introduction à La Sociologie*, Collection, Armand Colin, Paris, 1949, P. 45.
- 43 — Blondel, ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, Paris. 1952. P. 46.
- 44 — Ibid : P. 40.
- 45 — Durkheim, Emile., *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Huitième Edition, Paris. 1927. P. 25.

(ملحق النصوص . . النص الثاني)

- 46 — Durkheim. Emile., *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris. 1927. P. XI.

(ملحق النصوص . . النص الثالث)

الفصل الثاني

علم الاجتماع وأصل المقولات

- ماهي المقولات ؟
- الزمان الجمعي Le Temps Collective
- وجهة النظر البنائية لفكرة الزمان .
- مقولة المكان L'Espace
- وجهة النظر البنائية في المكان .
- فكرة السببية Causalité
- الاصل الاجتماعي لمقولة العدد .

ماهية المقولات ؟؟

المقولات في عرف الفلاسفة جملة ، هي الاطارات العامة المنظمة لمعرفتنا وافكارنا ، وهي الوسائل العامة التي يفهم فكرنا في اطارها كل معارفه المختلفة واحكامه المتباينة التي تؤلف معرفته .

فاحكام الفكر ايا كانت ، انما تدبر عن علاقة جوهر بأعراضه ، أو علة بمعلول ، كما تدبر ايضا عن علاقات مكانية أو زمانية . ومن ثم فالمقولات اشبه شيء بالقوانين الفكرية العامة التي تندرج تحتها كل احكام المعرفة ، من حيث انها اطارات الفكر المثبتة التي تحيط به من كل جانب فهي مصادر ضبط الفكر وتماسكه ، حتى تكاد أن تكون بمثابة هيكل للعقل .

بمعنى ان كل فكرة من افكارنا لا تستطيع أن تتحرر من تلك الاطارات الصارمة ، فتظل فيها دون أن تخرجها ، فكأننا لانقل شيئا لا يكون في « الاين » أو « في المتي » ، كما لا نستطيع أن نفسر تنابع الاحداث والوقائع الا في نطاق « العلية والمعلولية » ، واستناد إلى ذلك ، لا نستقيم الفكر فاعلية بينما هو منفصل عن المقولات .

ولاشك أن مشكلة المقولات ، تعد من أهم المشكلات التي تعرضت لها الفلسفات ، ولذلك لم يغفل علم الاجتماع عن المشاركة في التعرض لتلك المشكلة ، فأسهم بصدددها مساهمة تتفق ومالها من أهمية في تاريخ الفكر الفلسفي . كما حاول علم الاجتماع أن يحمدها تفسيراً سوسيوولوجياً بالكشف عن مصادرها واصولها الاجتماعية . ونظراً لما عقده علم الاجتماع الفرنسي من أهمية بصدد تلك المسألة فقد حاول دوركيم ، أن يحدد ماهية المقولات وطبيعتها ومداهما بقوله (١) .

« انه توجد في جذور احكامنا ، عدد »

« من الافكار الهامة التي تسود حياتنا »

« العقلية برمتها وهي التي يسميها الفلاسفة »

« منذ أرسطو مقولات العقل : كالزمان ،
« والمكان ، والجنس ، والعدد ، والملة ،
« والجوهر والشخصية . وهي تطابق ،
« الخصائص العامة للأشياء . »

ولقد تتبع « اميل دوركايم » الاصول البعيدة لمقولات الفكر ، فوجد انها
آتية من الجماعة ، كما انها مشبعة بعناصر اجتماعية وتصورات دينية ، وفي هذا المعنى
يقول دوركايم :

« ونحن إذا حللنا العقائد الدينية البدائية ،
« تحليلا منهجيا ، لوجدنا في طريقنا ،
« مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت في ،
« خوف الدين ونجحت عن الدين ، ولذلك ،
« فهي نتاج للفكر الدينى (٢) . »

والدين عند دور كايم — ليس كمثله شيء يتصف بكونه اجتماعيا ، والتصورات
الدينية ، انما هي تصورات جمعية تفصح عن حقائق جمعية . ولما كانت المقولات
ناشئة عن الدين ، فهي بالتالى تصدر عن المجتمع على اعتبار أن الدين « شيء
اجتماعي une chose Sociale » .

وهذه هي المسألة الرئيسية التى يدور حولها البحث فى علم الاجتماع الدوركييمى
بصدد مقولات الفكر الانسانى ومصادرها الدينية واصولها الجمعية . على اعتبار
أن الدين بطوقه وعبادته انما يثير بين الجماعات حالة عقلية عامة (٣) ، ويخلق
بين الناس تيارا فكريا واحدا . من حيث أن الطقوس والمراسم والعبادات
الدينية ، انما هي حقيقة امرها انماط من السلوك وأساليب من العمل تتجلى كظاهرة
اجتماعية بوحى من عقل الجماعة .

وان كان ذلك كذلك — فليس من الغريب ، أن تصبح مقولات الفكر ومبادئ العقل ثمرة من ثمرات الفكر الديني . وإذا كان الفكر الديني يمر عن أشياء إجتماعية ، فتصبح المقولات بالتالي ثمرة من ثمار الفكر الجمعي .

وهكذا أراد دوركيم — منذ بداية كتابه عن الأشكال الأولية للحياة الدينية ، أن يلقى ضوءاً على نظريته في المقولات ، وأن يضيف إلى نظرية المعرفة ، وجهة نظر إجتماعية جديدة قوامها سوسيولوجية مقولات الفكر الإنساني .

الزمن الجمعي : Le Temps Collective :

إن فكرتنا عن الزمان ، مثلاً — لا يمكن فهمها ، ولا نستطيع أن تمثلها إلا إذا اخضعناها للبحث الوضعي الذي يستند إلى القياس ، ولن نفهم طبيعة الزمن إلا بقياس لحظاته وتقسيم آفاته ، والتعبير عنها بنسب وعلامات موضوعية ، كما أننا لن نتصور المفهوم الوضعي للزمان إلا بتحليله وتفسيره بمختلف الدلالات والوقائع والأحداث ، بإعتبارة تابعاً للسنين ، والأشهر وإستمراراً متتابعاً للأيام والأسابيع (١) .

وهكذا لا ندرك معنى الزمن — في رأى دوركيم — إلا إذا ميزنا بين جزئياته البسيطة التي تتسلسل خلال نسيجه المتتالي المستمر ، فليس الزمان مجرد تابع يسبح في فراغ ، كما أنه ليس صورة فارغة جوفاء ، على نحو ما يقول كانت (٢) .

ولقد تساءل — أميل دوركيم — عن الملة التي تفسر ذلك التابع الزماني ، وعن الأصل الذي بفضل حدث ذلك السياق القائم في ديمومة الزمان ، كما تساءل

أيضا ، عن سر ذلك التباين الحادث بين جزئيات النسيج الزمنى المتسالى ؟ وهل يرجع ذلك التباين إلى مجرد تتابع إحساساتنا وإنطباعاتنا كما تجرى على صفحة الوجدان ؟ وهل تفسر فكرة الزمن على أنها بقايا لإحساسات أفرها التجريد من محتواها الحسى ؟ على نحو ما يذهب دافيد هيوم David Hume ، (٦) ومن هنا نحوه من سائر أصحاب المذهب التجريبي ؟

لقد حاوله دوركايم — أنت يرد على تلك المسألة التي أثارها ، وأراد أن يكتشف علة التتابع الزمنى وأصله ، فذهب إلى أن هناك بلا شك حالات شعورية تتتابع في جوف وجداننا ومشاعرنا ، تلك الحالات التي تعد جزءا هاما من ماضينا وحاضرنا ، ولذلك قد تكون تلك التجربة الشعورية الذاتية هي الأصل السيكولوجي لفكرة الزمن ... ولكن هذا ، الزمان الشعورى ، — زمان ذاتي ، وهو زمانى أنا Mon Temps ، (٧) .

أما الزمان الموضوعى — فما مناه ؟ — وما هو أصل الزمان كفكرة مجردة ؟ وكقولة غير ذاتية impersonnel ؟ — وكيف تفسر حقيقة الزمان باعتباره أطارا عاما يتلف وجودنا الفردى ؟ وما هو الزمان الصام — زمان الانسانية ؟ ؟

وإزاء تلك المسائل الممتدة ، التفت دوركايم ، إلى الزمان كديمومة لانهائية لا تنقطع ، كما لم يقتصر على ذلك الزمان السيكولوجى القاصر . ففرض الحل التجريبي الذى يأخذ بالأصل الشعورى لفكرة الزمان ، وإتجه دوركايم نحو الزمان اللانهائى المطلق ، وهو زمان كل إنسان فى كل حضارة ، وهذا الزمان الكلى هو الزمان الجمعى Le Temps collective ، (٨) .

وإرتكنا إلى هذا الفهم - التفت دوركيم إلى الزمان الجمعي ، ورفض الزمان الفردي الذي ابتغاه « هيوم » وذهب دوركيم إلى أن الزمان باعتباره تنظيماً للأحداث ، وتصنيفاً للوقائع ، لا بد وأن يكون مشتقاً من طبيعة الحياة الاجتماعية ، وما يتخللها من تتابع رتيب لمختلف الظواهر والأحداث الدينية .

حيث أن التقسيمات الزمانية ودوامها في أشهر وأيام وسنين ، لها صلتها الوثيقة بدورات اجتماعية ، كذلك المناسبات الدينية ، كما ويتصل التواتر الزماني الجمعي أيضاً ، بتواتر الطقوس والأعياد والشعائر الجمعية .

وعلى هذا الأساس - فإن تلك الديمومة الزمانية الذاتية التي نستشعرها في تتابع إنطباعاتنا وإحساساتنا الداخلية ، لا يمكنها مطلقاً أن تكون أصلاً لفكرة الزمان بمعناه المطلق أو اللانهاي ، من حيث أن تلك الديمومة الذاتية ، إنما تؤكد فقط ذلك الإيقاع الرتيب الذي نلسه في حياتنا الشعورية ، ولكنها لا تفسر لنا حقيقة التتابع الملحوظ في حياتنا الجمعية بما تمارسه من شعائر وطقوس (٩) .

كما أن ذلك التتابع المتناسق في إيقاع حياتنا الجمعية ، إنما يشتمل بالضرورة على مختلف أشكال الإيقاعات الزمانية لحياتنا الفردية ، باعتبارها نتاجاً لحياتنا الجمعية ، وبالتالي فإن ما نستشعره من تتابع زماني ، إنما يعبر عن ديمومة جزئية تتردد صداها في حياتنا الشعورية ، والتي هي جزء من الديمومة الكلية للحياة الشعورية الجمعية .

وهذا هو الزمان بمعناه الحقيقي ، الزمان الاجتماعي الكلي ، الذي يتشخص في كل حالة فردية جزئية ، من حيث أن الزمان المطلق لا يتحقق وجوده إلا في حياة المجتمعات . إذ أن تاريخ العالم ليس إلا تاريخاً للمجتمعات . كما أن تلك

الديمومة الكلية القائمة في الزمان الاجتماعي المطلق ، لا يتحقق وجودها إلا بفضل التجدد والحركة الحادثة في مجرى الحياة الجمعية . (١٠)

وان كان ذلك كذلك — فان فكرة الزمان ، لا تتولد عن التجربة الشعورية للفرد ، وانما تصدر عن أصل اجتماعي ، وتنبع من تلك التجربة الحية القائمة في الحياة الجمعية ، فالتقويم الزمني هو إذن تعبير صريح عن إيقاع الحياة الاجتماعية وما يصاحبها من مظاهر النشاط الجمعي . وهكذا يصدر « الزمان الاجتماعي » من تلك الديمومة الكلية المطلقة ، الكامنة في حياة الجماعات .

ولقد تابع « هوبير » و « موس » هذا الاتجاه الدوركي ، وتآلا بالأصل الديني والسحري لفكرة الزمان . والتفت « مارسيل موس » إلى الزمان باعتباره نتاجا ضروريا ينجم عن تلك الأفعال والطقوس الدينية ، كما حاول أيضا أن يؤكد الأصل الديني الغيبي وأن يدعمه بدراساته المختلفة حول التصورات السحرية (١١) .

وخلاصة القول : إن الزمان الدوركي ليس صورة من صور الحدس ، كما إنه ليس قبليا *a Priori* في العقل الخالص ، على نحو ماذهب كانط Kant (١٢) وإنما حاول دوركيم وأتباعه أن يؤكدوا الصورة الاجتماعية لفكرة الزمان ، وأن ينكروا قبليتها ، بابرار الأصل الاجتماعي لصورة الزمان ، من حيث أن تلك الصورة إنما تستمد خصائصها الضرورية والكلية من واقع للتتابع الاجتماعي للأحداث ، ومن تآل للشعائر والطقوس الدينية .

وبهذا المعنى يصبح الزمان عند دوركيم ، هو زمان الجماعة وديمومتها الكلية الصائفة على مر السنين كما تصبح « مقولة الزمن » عند دوركيم ، ظاهرة اجتماعية تشكل في بنية المجتمع « نظاما اجتماعيا » ثابتا . (١٣)

وهكذا يلقي علم الاجتماع الدوركي على فكرة الزمان ضوءا ، ويعنى عليها

طالبا اجتماعيا ، ويعطى لها تفسيرا يكشف عن مفزاها الدين ومبناها الجمعى .
ولقد عقد الاجتماعيون والتاريخيون أهمية كبرى على فكرة الزمن ، وذلك
بربطها بالماضى الاجتماعى ، أو الماضى التاريخى ، ذلك الماضى الانسانى الذى
يظهر بظهور المجتمعات ، والذى يتصل بالانسان منذ أن كانت له تجاربه وأعماله
وجوده ومنذ أن شاد نظمه الاجتماعية ، تلك التى تلخصها جميعا كلمة « الحضارة » ،
ومن ثم كان الزمان الاجتماعى هو الزمان الممتلئ بالتجارب الإنسانية والاجتماعية
وهو « الذاكرة الاجتماعية » ، التى تحفظ حضارة الإنسان الفكرية
والدينية والحلقية .

وفى هذا الصدد كشف « موديس هاليفاكس Halbwachs فى كتابه عن
« الاطارات الاجتماعية للذاكرة Les Cadres Sociaux de la Memoire » (١٤) ،
كشف عن فكرة الزمان باعتبارها إطارا اجتماعيا من إطارات الذاكرة ، وعنصرها
رئيسيا من عناصر عملية التذكر ، حيث أننا أثناء قيامنا بالتذكر ، إنما نحاول أن
تتوصل إلى الأحداث من خلال معرفتنا وتذكرنا لزمانها ومكانها .

ولما كانت الذكريات تتصل بالواقع الاجتماعى فأننا نقول مع « هاليفاكس » ،
إن الزمان والمكان من الاطارات الاجتماعية للذاكرة ، حيث أننا لا نمضى من
الذكرى إلى الزمان ، ولكننا نمضى من الزمان كإطار اجتماعى ، إلى الذكرى كحدث
ولى واقضى ، كما أننا لالستثير الذكرى إلا فى سبيل ملء الإطار . ولقد كنا
نفقد الذكرى لو لم يكن لدينا الإطار لتفاده .

ومن ثم كان من الواضح أن الزمان إطار اجتماعى ، ممتلئ بالعناصر الاجتماعية
والتجارب الجمعية والأحداث الإنسانية (١٥) . ومن هنا ربط « هاليفاكس » ،
فكرة الزمن بفكرة الماضى المتذكر ، واضنى على مقولة الزمان عنصرا اجتماعيا

خالصا باعتباره شرطا أو إطارا لقيام الذكريات .

وهناك من الدلائل الاجتماعية ما يكشف عن العناصر الاجتماعية والتاريخية التي تكن في فكرة الزمن ، مؤداهما د إن المجموعات الزمنية ، والتقاويم المستعملة في قياس الزمن ، قد صدرت جميعها بصدور حضارات نبئت في مجتمعات قديمة ، كما هو الحال في مصر واليونان وفلسطين والهند ، ومن ثم فقد أصبح لدينا تلك التقاويم الهامة كالتقويم المصرى والتقويم الفلسطينى والتقويم الهندى .

كما أن هناك أحداثا هامة قد نعتبرها مبدأ تاريخيا لحساب السنين ، مثل
« الأولياد الأولى » ، أو « تأسيس روما » (١٦) ، كما ويتفق المؤرخون على أن
« سقوط روما » ، أمام غزوات البرابرة ، هو الحد الفاصل بين التاريخ القديم
والعصور الوسطى .

وتلك أحداث تاريخية خالصة ، ولكن هناك أيضا أحداثا دينية كبرى قبلتها
الجماعات البشرية كبدايات التقويم الميلادى أو الهجرى ، تلك التي بدأت « بميلاد »
المسيح عليه السلام ، أو « بهجرة » الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهى أحداث
زمانية مقدسة لدى الشعوب الأوروبية والإسلامية مما يجعلها « مراكز تذكير » ،
أو نقاط إرتكاز هامة في التاريخ الإنسانى .

ولعل « موريس هاليفاكس » قد عبر تعبيراً صادقا عن المعنى الاجتماعى
والتاريخى للزمان بالإشارة إلى فكرة الذاكرة الجمعية ، والمجموعات الزمنية ، أى
التقاويم المستخدمة في قياس الزمن وبهذا المعنى يكون « هاليفاكس » مكلا
« للاتجاه الدوركيى » في فهم مضمون الزمان الاجتماعى .

وجهة النظر البنائية لفكرة الزمان :

وهناك تطبيقات عقلية ، قام بها رادكليف براون Radcliffe-Brown و
« ايفانز برينشارد Evans-Pritchard » في دراستيهما التجريبية و للاندمان
Andaman ، و « النوير Nuer » ، استنادا إلى ذلك الفرض الدوركي
الزمان الاجتماعي .

فلقد درس « رادكليف براون » المجتمع الإنديمانى ، دراسة عقلية في الفترة
ما بين سنتي ١٩٠٦ و ١٩٠٨ . وهي محاولة تطبيقية خالصة للأسس النظرية لوجهة النظر
الدوركائية ، كما أنها أيضا محاولة لوصف الحياة الاجتماعية بشكل يتطابق مع وجهة
النظر الفرنسية في علم الاجتماع ، لتحقيق ذلك المنهج التكاملي في علم الاجتماع .

وليس من شك في أن « رادكليف براون » قد تأثر بالاتجاه الدوركائى
الاجتماعى إذ أن معظم الفروض التي اختبرها في التجربة الإنديمانية ، إنما هي
فروض نظرية مستمدة من الفكر الاجتماعي الفرنسي ، ومستوحاه من مدرسة
دوركايم ، الأمر الذي يؤكد أثر الاتجاه النظرى الفلسفى في تشكيل اتجاهات البحث
في الدراسة العقلية ، وفي مناهج الأنثروبولوجيا الاجتماعية .

وبالإشارة إلى فكرة الزمان بالذات — حدثنا رادكليف براون ، عن بعض
المظاهر الاجتماعية التي تؤكد صدق الفرض الدوركائى للزمان الاجتماعي . فقام
بدراسة « الزمان الإنديمانى » من زاوية المجتمع .

ففي Akar Bale — وهي قبيلة اندمانية — تدور القصص والأساطير حول
أصل الليل والنهار . وربط الانديمانيون بين تلك الدورة الزمانية اليومية بنوع
من الحشرات يسمى Cicada وهي حشرة مقدسة عندهم .

وتحدث هذه الحشرة المقدسة نهارا خاصا ، وتشجو بالحن مينة منذ مطلع الفجر ، وتنقطع هذه الأنعام عندما تزحف على الثقيلة طلائع الليل . واعتقد الاندماي أن جحافل تلك الحشرة وجوعها ، إنما تحتفل وتزهو بمطلع الشمس ، فتأخذ في الضجة والغناء ، على حد تفسير الاندمايين .

ويعتقد الاندماي أيضا — إن الأذى الذى يلحق بتلك الحشرة ، إنما يشكل خطرا جسيما على الجاني ، وبذلك فإن هناك تحريرا إجتماعيا قاطعا يحرم قتل هذه الحشرة المقدسة . وتقول الأساطير عندهم : إن أحد الأسلاف القدي قد قتل واحدة من Cicada ، فعم الظلام العالم .

ومعنى ذلك أن لهذه الأساطير قيمتها ودورها ووظيفتها الاجتماعية ، حيث أنها تفسر شكلا إجتماعيا لفكرة الزمن ، وتضفي طابعا خاصا على فكرة تعاقب الليل والنهار . والتفسير الذى يعطيه د اذكليف براون ، في هذا الصدد ، هو أن أسطورة « Akar-Bale » تعد تميرا إجتماعيا لتلك المشاعر الجمعية وفهمها لنظام الليل والنهار ، وردها إلى « حشرة » يثرون حولها قداسة وتحريرا ، فربطوا بذلك بين غناء « السيكاذا » وتتابع الليل والنهار (١٧) .

وفي كتاب « النوبر » عقد ايفانز برينشارد ، فصلا كاملا عن « الزمان والمكان » ، وفي ضوء البناء الاجتماعى النويرى — فحدثنا « ايفانز برتشارد » عما أسماه « بالزمان البنائى Structural Time » وميزه عما أسماه أيضا « بالزمان الايكولوجى Oecological Time » . (١٨)

ولقد قصد « ايفانز برتشارد » بالزمان البنائى ، هو ذلك الزمان الكلى الذى يحدث في النسق الاجتماعى . وهو زمان تنيرى يلحق بلامح البناء الاجتماعى ،

لأن الزمان البنائي هو الزمان كحركة تغيرية وتقدمية تطرأ على سائر انساق المجتمع وذلك هو زمان « الصور البنائية Structural form » على حد تعبير « رادكليف براون » ، الذى يميز فى نظريته العامة للبناء الاجتماعى ، بين ما يسميه بالصورة البنائية ، وهى صورة ثابتة استاتيكية لا يلحقها التغير إلا قليلا ، وبين « البناء الواقعى Real Structure » وهو البناء كحقيقة عينية قائمة نراها « بشخصها ولحها » ، وذلك هو البناء الذى يخضع للمشاهدة والتغير فىديمومة الزمان ، لأنه بناء ديناميكى تتجدد فيه الحياة بتجدد التيار الزمنى وفعله الاكيد فى تحديد مظاهر الحياة الاجتماعية .(١٩)

هذه إشارة عجل عن فكرة «الزمان البنائي» كما نراها عند « ايفانز بريشارد و رادكليف براون » . أما عن الزمان الايكولوجى ، فهو ذلك الزمان الذى يتجلى للفرد ، كحركة موقوفة أو دائرية cyclical . وبذلك يكون « الزمان البنائي » ، للنوير ، متعلقا بحركة البناء الاجتماعى النويرى برمته .

أما الزمان الايكولوجى ، فهو ذلك الزمان الذى يتعلق بحركة العلاقات الاجتماعية الثابتة ، التى تقوم بين سائر الأفراد والأمر والقرى والبدنات Lineage والمساكن Glans . كما أن الزمان الايكولوجى للنوير ، هو زمان الفصول والأشهر القمرية وتتابع السنين تلك الأحوال الزمانية المتكررة التى يقف إزاءها النويرى موقفا خاصا ، ومن ثم يكون عنده فكرة واضحة عن تتابع الزمن فى مجتمعه ، ومعرفة عامة بما مضى من زمان اجتماعى بفضلها يستطيع أن يتنبأ مقدما بما يحدث ، فينظم حياته الاجتماعية طبقا لفكرته الاجتماعية عن الزمان الماضى والزمان المستقبل .

والدائرة الايكولوجية عند النويرى هي السنة . فهي تتابع عین الحركة الاحداث وإيقاع الحياة الاجتماعية . وللسنة في تلك الدائرة الايكولوجية فصلان هما « توت Tot » ، و « ماي Mai » . و « توت » هي فصل المطر الذى يبدأ من منتصف مارس إلى منتصف سبتمبر ، حيث يبدأ فصل « ماي Mai » . ويتأقب كل منهما في دائرة ايكولوجية مغلقة .

فالفصل الاول يتعلق بزمان المطر والفيضان ، أما الفصل الثانى فهو زمان الرعى والنشاط والحركة . ومن ثم تتصل بتلك المظاهر الزمانية بعض الاشكال أو المناشط الاجتماعية social activities ، استنادا إلى تلك الاشكال والعلاقات الايكولوجية Oecological relations (٢٠) والتقويم النويرى — تقويم قرى - يتعلق بالدورة القمرية . وترتبط هذه الدورة بدورة اجتماعية ، تتعلق بمختلف المناشط الجمية .

بمعنى أن تكون لهذه الدورة القمرية « وظيفة اجتماعية Social Function » ترتبط بدائرة المناشط والجهود الاجتماعية ، تلك الوظيفة التى تعطىها معناها ومفزاها . وبفضلها ينظم البدائى النويرى حياته الاجتماعية بالرعى والحصاد صيفا وبصيد الأسماك شتاء .

وبذلك يصبح الزمان عند النويرى هو تلك العلاقة الثابتة التى تربط بين مختلف المناشط الاجتماعية والاقتصادية والايكولوجية .

وليس من شك في أن هذا الفهم الذى يعطيه « إيفانز بريشارد » الزمان النويرى ، هو في حقيقة أمره زمان دوركايمى ، ولذلك حاول « إيفانز بريشارد » أن يحقق فروضا نظرية لفكرة الزمان الاجتماعى بدراسة عقلية للجمتمع النويرى .

وانتهى « إيفانز بريتشارد » إلى أن الزمان حين يطبق حقليا في الدراسة الانثروبولوجية الاجتماعية تكون له وظائفه الاجتماعية والبنائية ، حيث 'نهتدى عن واقع البناء الاجتماعى ، إلى مايسميه « إيفانز بريتشارد » بالمقولات « السوسيو زمانية Socio - Temporal categories » (٢١)

. . .

وفي دراسة حقلية أخرى ، قام بها « بيير بوردييه Pierre Bourdieu » بصدد معالجة فكرة الزمن كما يتمثلها الفلاح الجزائرى . ولقد صدرت هذه الدراسة بعنوان : « The attitude of the Algerian peasant . toward Time »

ولشرها « جوليان بيت ريفرز Julian pitt-Rivers » في كتاب يجمع بين طياته بعض الدراسات الحقلية عن شعوب البحر الابيض المتوسط ، وعنوان هذا الكتاب الذى نشره « بيت ريفرز » « Mediterranean Countrymen » .

ومن سمات الزمن عند فلاح القرية الحرايرية Kahyle ، « هى التزام الفلاح لجزائرى بالموقف القدرى ، ومن ثم تدفعه قدرتيه تلك ، إلى النظر إلى الزمن على انه كم يتميز بعدم التجانس : (٥)

وينشأ عدم التجانس الزمانى عند القروى الجزائرى ، عن تلك الاهتمامات القرويه التى تتعلق بالنسق الاسطورى mythico-ritual system حيث تقوم الاساطير والطقوس والشعائر بوظائف ثقافية وسوسيلوجية ، فى حياة الفلاح

* Bourdieu, pierre ; The attitude of the Algerian peasant toward Time, article from, Mediterranean Countrymen, Mouton. 1963 p. 56.

الجزائري .

ولعل الجزائري، يربط بين الزمن من جهة ، وبين الفصول الجغرافية وتتابعها، حين تتصل بمناشط ايكولوجية معينة بالذات ، مثل زراعة أنواع معينة من المحاصيل ، وتتابع نمو الثبات وعمليات الحرث ، وجمع المحصول . وتلك احداث تتواتر كل عام . كما يستند الفلاح الجزائري في تحديد الزمان ، إلى احداث زمانية جزئية وقعت في الماضي ، ويجعل منها مراكز تثبيت زمانية ، مثل ظهور الطاعون، أو انتشار الكوليرا، وهي احداث فاجسة، كثيرا ما يرد اليها بدايات زمانية محددة. وكثيرا ما يحدد الفلاح الجزائري ارتباطاته الزمنية بالسوق ، فيحدد الاسبوع مثلا ، بالسوق القادم The next market . وهنا يربط بين فكرة السوق وفكرة الزمن .

ولا يعرف الفلاح الجزائري التقدير ، طعم الزمن ، ولا يحسب اليوم حسابا حيث تتواتر الايام على شكل استاتيكي ثابت ، فيمر الزمن دون قياس موضوعي، وتنقضي الاوقات خلال المناقشات اليومية ، التي قد تطول ، لا من أجل الوصول الى حقيقة بالذات ، وانما من اجل المناقشة في حيد ذاتها .

وبذلك يتحرر الفلاح الجزائري من قسوة الزمن ، ويحارب الملل بالمناقشات، ويزيل هذا الكم الزماني البائل ، بالتجرد والهروب من قسوة البصائر التي تركها آفات الزمان .

وهكذا يكون تصور الزمن في المجتمعات التقليدية والقروية ، زمان قدرى، استاتيكي ، متكرر ، وكأنه طاحونة هوائية تتواتر حركتها الدائبة دون ملل .
وجلة القول — فان الزمان عند الفلاح الجزائري ليس ديمومة صائرة في سيلان دائم متغير، وانما نلاحظ أن زمانه ، هو الزمان المكاني Spatial Time المتحجر،

حيث تنتقل انات الزمان لانتقالا مكانيا ، وتتحرك هذه الانات المكانية ، حيث تتواتر في الایام ومواسم الحصاد ، تلك التي تتكرر كل عام .

ويرتبط الزمن عند الفلاح الجزائري بالواقع الحاضر Presentation ، ولا يتصل بالتصور representation ، لذلك يتحدد الزمن ، بموت فلان أو ميلاد زيد ، أو فرح عبيد . ويستخدم الفلاح الجزائري ، الوقت في حرية ، حيث يتخير الأوقات التي يعمل فيها ، ثم أنه حر في تغيير نوع العمل الذي يبدأ به يومه ، وفي تقدير السرعة التي يؤديه بها . ويمكنه إذا شاء أن يتوقف عن عمله أو أن يقبل عليه اقبالا شديدا في يوم دون آخر . . . وهذه هي سمات العقلية القروية في كل مكان ، في صورها لفكرة الزمن .

. . .

وما يعنينا من تلك الدراسات والتطبيقات الحقلية ، هو التأكيد على أن مقولة الزمن مشبعة بالعناصر الاجتماعية ، تلك العناصر التي قد تكشف عن معناها الديني في رأى دوركايم ، أو عن أصول جمعية تاريخية كما أشار هاليفاكس ، أو عن مناشط اجتماعية تشاهد في البناء الاجتماعي كما فعل رادكليف براون ، و إدناتز بريشارد ، و د بيري بورديه .

مقولة المكان L'Espace :

وعلى نفس هذا النحو عالج الاجتماعيون فكرة المكان L'Espace . فليس المكان عند دوركايم هو ذلك الوسط المبهم الذي حدثنا عنه د كائط . فالمكان الكائطي غير محدد ، لأنه وسط متجانس ، لا يضيف شيئا جديدا إلى الفكر من حيث أنه يعبر عن فكرة مطلقة خالصة .

ولقد رفض دوركايم هذا التصور الكانطى للكان . لأن المكان إذا كان شيئا متجانسا على الإطلاق ، فلسوف يستحيل على العقل إدراكه ، أو تصوره تصورا موضوعيا ، إذ أن التصور المكافئ إنما يتألف بالضرورة من نسق مرتب من الأشياء والموضوعات المستمدة من معطيات التجربة الحسية . ولسوف يستحيل قيام هذا النسق التصورى للكان . إذا ما كانت أجزاء المكان متساوية ومتجانسة كيفاً وكماً .

بمعنى أن الظواهر المكائنية في جوهرها ، لا بد وأن تكون غير متجانسة ، إذ أننا لن نتصور وضع الأشياء وضعا مكائيا ، إلا إذا لاحظناها في مواضع غير متجانسة ، ورأيناها في أماكن مختلفة ، وهذا لن يتأتى إلا بتقسيم المكان إلى أجزاء ومواضع ، على اعتبار أن التصور المكافئ لا يقوم إلا بفضل عدم التجانس الواضح بين الأجزاء المكائنية ومواضعها .

وإذا ما حاولنا تنظيم الأشياء والموضوعات في نسق مكافئ ، فإنما نضع تلك الأشياء عن يمينه أو يساره ، ونرتبها شمالا أو جنوبا ، ونحدد موضعها في الشرق أو الغرب ، تماما كما نفعل بصدد تنظيم حالاتنا الشمورية في نسق زمنى مرتب ، فنحصر أزمانها في تاريخ محدد . فالمكان بهذا المعنى ليس وسطا متجانسا مطلقا ، وإنما تتجلى أجزاؤه في مواضع متعددة .

وقد تساءل دوركايم ، عن العلة في تعدد المواضع المكائنية ، فمن أين وصلتنا تلك التقسيمات ؟ وكيف يحدث ذلك التمايز بين أجزاء ذلك المكان ؟ وهل صدرت تلك الأوضاع المكائنية صدورا ذاتيا مطلقا ؟

في الواقع أن المكان الاجتماعى فيما يرى دوركايم ، يختلف اختلافا كليا عن التصور الكانطى ، من حيث أن المفهوم المكافئ فيما يرى دوركايم ، يختلف

إختلافا تاما عن المفهوم الكانطى ، من حيث أن المكان الدوركىمى لا يصدر
صدورا ذاتيا أو قبليا عن بنية العقل ، كما أنه ليس بالمكان المطلق الذى يتم بسمه
العموم وإنما هو مكان « نسبي » يحدده موقف الفرد فى المكان الفيزيقي والمكان
الاجتماعى (٢٢) .

وحين نتأمل تلك الأوضاع والتقسيمات المكانيّة ، فى صدورها ونشأتها ،
فإنما يظهر لنا أنها ليست ذاتية أو مطلقة ، وإنما هى مقيدة بتصورات المجتمع
للكان ، إذ أن الإنسان لا يدرك « المكان » إدراكا عقليا مباشرا ، وإنما يدركه
بفضل « وسائط إجتماعية » لا بد من عبورها ، حتى يستطيع أن يفهم حقيقة
العالم الخارجى .

وعلى هذا الأساسى يكون « المجتمع » هو المركز الحقيقى للإدراك المكاني ،
ومن خلال هذا الإدراك الاجتماعى للمكان ، يستطيع الإنسان أن يتعرف على
حقائق العالم الخارجى (٢٣) . وتلك التميزات المكانيّة القائمة بين أجزاء المكان ،
إنما تصدر فى رأى المدرسة الاجتماعيّة الفرنسيّة عن قيم اجتماعيّة خالصة ،
مشتقة من طبيعة الحياة القبليّة ، حيث تقطن القبائل فى مختلف المواضع والأقاليم ،
وحين تعيش العشائر والبطون فى مختلف أنحاء القبائل .

وهذا هو الأصل الاجتماعى للمكان الدوركىمى الذى يصدر عن المكان
القبلى والعشائرى ، ذلك المكان الذى يحدده « طوطم العشيرة » ، ومن ثم أصبح
المكان طوطميا : على إعتبار أن « الطوطم » هو المصدر الاجتماعى لنشأة
التقسيمات الاجتماعيّة ، والملة التى بفضلها تتمدد المواضع المكانيّة .

فالشمال مثلا يلحقه طوطم العشيرة الضاربة فى الشمال ، والجنوب يلحقه طوطم
العشيرة المجتمعة فى الجنوب . ومعنى ذلك أن مقولة المكان ليست اجتماعيّة

بصورتها فحسب ، بل أنها اجتماعية الصورة والمحتوى ، وهى آتية من المجتمع بصورتها ومادتها على السواء (٢٤) .

ولارتكانا إلى هذا الفهم — يتفق التصور المكافئ مع طبيعة التصور الجسمى ، وتستند الاختلافات والتفاسيم المكائية ، إلى تلك القيم الاجتماعية والروابط الوجدانية المنطلقة بفكرة المكان الاجتماعى . وهناك شواهد كثيرة تؤكد صدق الزعم الدور كيمى . ففى كثير من المجتمعات الأسترالية (٢٥) ، وفى مختلف مجتمعات أمريكا الشمالية ، يتصور البدائيون المكان على أنه دائرة فسيحة الأرجاء .

ولعل السر فى ذلك التصور الغريب يرجع فى رأى دور كيم إلى أن هيئة المكان القبلى الذى ينتسب إليه هؤلاء القوم ، إنما تتخذ شكلا دائريا ، ولذلك ترجع تلك الدائرة المكائية المتصورة ذهنيا فى عقول البدائيين ، ترجع بالضرورة إلى تلك الصورة الاجتماعية التى نجمت عن شكل الدائرة التى تقطن فيها القبيلة ، ومن هنا يستطيع البدائى أن يميز بين الصور المكائية ، وأن يحدد مواضع مختلف عشائر القبيلة بالاستناد إلى ذلك الأصل الاجتماعى لفكرة المكان .

وينقسم الناس عند الزوني Zuni ، (٢٦) مثلا — إلى سبعة أقسام ، ويضم كل قسم منها عددا كبيرا من العشائر التى تؤلف فيما بينها وحدة مكانية . ومن ثم ينقسم المكان الذى تشغله القبيلة إلى سبعة أنحاء ، يعتبر كل نحو منها عالما خاصا قائما بذاته ، حين يؤلف مجموعة من العشائر تربطها بالمكان القبلى الأصلى روابط اجتماعية معينة بالذات . ولذلك يقال أن أجزاء المكان القبلى إنما تعدد وتقسم طبقا لاماكن العشائر ، التى قد تقع فى الجزء الشمالى ، أو التى قد يتصورها البعض فى الجزء الشرقى ، ويخالها البعض الآخر فى الجنوب أو الغرب .

ومن هنا صدر الاصل الاجتماعي للتمييز المكاني الذي وضعناه ، بين الشرئ والغرب ، وهو بميد كل البعد عن التصور الذاتي أو الفطري من حيث أن « التنظيم الاجتماعي L'organisation sociale ، هو التوزيع الاساسي الذي على مثاله نجم « التنظيم المكاني L'organisation spatiale » (٣٧) .

وعلى هذا النحو يؤكد « مارسيل جرايت Granet » ، ذلك الاتجاه الدوركي في تفسيره لفكرة المكان ، وذهب جرايت ؛ الى أن التصور المكاني في الفكر الصيني القديم ، هو تصور رباعي الشكل (٣٨) حيث أن الارض رباعية البنية ، وتقيم الى عدد المربعات ، ومن ثم كانت الحقول والمناطق الزراعية ، رباعية الاشكال هي الاخرى كما نسب الصينيون القدماء الى المكان بعض الخصائص الفنية ، لانهم كانوا يعتقدون بقداصة الأرض (٣٩) ، وهكذا أتت فكرة المكان في المجتمع الصيني القديم ، وصدرت عن بنية المجتمع القطاعي ، وعن الفكر الصيني العتيق .

وتأكيدا للصدر الاجتماعي والتصور الدوركي لمقولة المكان عالمج « بتريم سوروكين Pitrim Sorokin » (٤٠) فكرة المكان في ضوء البناء الثقافي ، حيث ميز « سوروكين بين المكان الهندسي الاقليدي ، وسائر انواع المسكان التي صدرت في هندسات « لوباتشفسكي Lobtchevsky » و « ريمان Riemann » و « ايششتين » . ففقد سوروكين شتى المقارنات بين تلك الاشكال الهندسية للمسكان ، وبين ما يسميه « بالمسكان السوسيوثقافي Socio-Cultural Space » الذي ينجم عن تلك الظاهرات السوسيوثقافية السائدة في بنية المجتمع .

وعلى هذا الاساس ، اكد سوروكين عدم التجانس القائم بين المكان الهندسي وبين المكان السوسيوثقافي ، من حيث ان المكان الهندسي يتعلق بهندسات كثيرة

ومتنوعة ، وتتصل بدراسة المكان المتكثر ذى الابعاد المتعددة التى عددها n ،
 N . dimensional . أما المكان السوسيوثقافى ، فيتعلق بالمكانة الاجتماعية التى
 يشغلها الانسان فى طبقته واسرته ومجتمعه . ومن ثم يختلف المكان الهندسى عن
 المكان الاجتماعى كما لا يقوم الأول مقام الثانى .

وكذلك الحال بالنسبة لوضع الاجتماعى والثقافى للفرد ومكانته الاجتماعية .
 فلا يمكن أن تقاس تلك المسائل بمقاييس هندسية ، ولا يمكن ايضا ان تفهم
 طبقا لمعايير المكان الهندسى . ويضرب «سوروكين» على ذلك مثلا بقوله « ان
 الرئيس روز فلت حين ينتقل من واشنطن الى طهران فانما يتحرك فى مكان
 هندسى، ولكنه لم يغير بطبيعة الحال من مكانه الاجتماعى» .

وبهذه الطريقة ، حاول «سوروكين» ان يوفق بين وجهات النظر المتعارضة
 حول فكرة المكان الاجتماعى الدوركىمى، وفكرة المكان الهندسى كما يراه الفلاسفة
 والرياضيون . والمكان الاجتماعى ليس ثابتا (٣١) ، وانما هو مسكان « متنقل »
 كما أنه متحرك ، بمعنى أن القبيلة تحمله معها عند انتقالها ، كما أنه مكان يمتد أو
 يتضاءل فى عرف القبيلة حسب حجمها وعدد عشائرها .

ولقد ذكر « رادكليف براون » فى دراسته العقلية لجزر الاندمان . (٣٢)
 ان الاندمايين يحملون مكانهم اينما ذهبوا ، من حيث ان الاندمايين لا يستقر على
 حال ، فهو فى ترحال دائم ، وهو فى انتقاله من مكانه ، تظل فى ذهنه قيمة
 ومعاييره المكانية الاولى ، وتلك هى طبيعة المكان البدائى المتنقل .

وعند شعوب اكثر استقرارا ، يصبح المكان ثابتا بالنسبة للجهات الاربع ،
 ولكنه يبقى تسييا فى امتداده وفى تمر كزه حول القبيلة ، وتلك الخاصية الاخيرة
 تشاهد على نحو متفاوت عند كثير من الشعوب ، وهى الخاصية التى تردد صداها

عبارة مألوقة في بعض الثقافات والحضارات ، تلك هي عبارة « سرية العالم Nombri du monde » ، (٣٣) التي أطلقها المصريون في العصر الفرعوني على « ممفيس Memphis » . والتي رددوها اليونانيون القدماء على معبد « دلف Delphes » ، كما اعتبر الصينيون امبراطوريتهم هي « امبراطورية الوسط » . L'empir du Milieu .

ولا شك ان الانتقال من هذا التصور البدائي للحكم أو المكان ، الى تصورنا الحديث للحكم الرياضي أو المسكان الهندسي المجرد الذي لا يختلف باختلاف الشعوب ، انما هو امر يحتاج الى حضارة ارق ، لكي يرتقى المسكان الاجتماعي النسبي الى درجة المسكان الهندسي المطلق .

وبصدف فكرة « المسافة الهندسية » ، مثلاً - حاول « و. ه. ريفرز W.H.R, Rivers » (٣٤) في دراسته « الطوائف الهندية Castes » ان يشير الى ربط فكرة المسافة الهندسية بفكرة « المسافة الاجتماعية » في دراساته حول طوائف الهند . فدرس « ريفرز » ظاهرة الاحتكاك الاجتماعي ، وحدد لتلك الدراسة قواعد « الاحتكاك الشخصي Parsonal Contact » ، حيث عالج ملامح الاحتكاك الطائفي في « مالابار Malabar » ، ووجد ان الفرد من طائفة Nayar لا يستطيع ان يدنو من « البرهمي Brahmin » بمسافة تزيد عن ست خطوات كما ان « الحلاق » وهو من طائفة خاصة به — لا يقر به الا بمسافة ١٢ خطوة ، على حين ان الفرد من « طائفة التجارين » لا يجرؤ على الاقتراب من البرهمي بأكثر من ٢٤ خطوة .

ومعنى ذلك أن فكرة المسافة الاجتماعية هي التي تحدد قواعد الاحتكاك الشخصي والطبقى ، وتنظم العلاقات الاجتماعية بين سائر الطوائف الهندية فالمسافة

في المكان المسمى : هي اجتماعية الأصل والمحتوى ، تفسرها نظم للكانة الاجتماعية بين الطبقات والطوائف الاجتماعية .

وهكذا درس الاجتماعيون فكرة المكان والتصورات والمسافات المكانية بصورها عن الأصل الاجتماعي ، من حيث أن « مواضع الأشياء » في المكان ليست منعزلة عن « عالم الحياة الاجتماعية » ، فهناك روابط اجتماعية تربط عالم الأشياء بالعالم الاجتماعي .

ومن ثم لا يكون « الشيء La Chose » موضوعا بسيطا من موضوعات المعرفة (ج) ، وإنما يقف الإنسان من هذا الشيء « موقفا خاصا » من حيث أن الأشياء تعتبر جزءا لا يتجزأ من العالم الاجتماعي ، وأن مواضع تلك الأشياء في المجتمع هي التي تحدد مواضعها في الطبيعة . فليس هناك مكانا مثاليا مطلقا ، وليس هناك أيضا وسطا وهما متخيلا يحدد مواضع تلك الأشياء ، وعلى هذا الأساس تصبح مقولة المكان صادرة عن فكرة المكان الاجتماعي الواقعي (ج) .

وجهة النظر البنائية في المكان :

أكد الاجتماعيون نسبية المكان الاجتماعي ورفضوا كليته وضرورته أو صوريته الكانطية ، نظرا لاختلاف المسكان الكانطية عن المسكان الاجتماعي الواقعي - حيث أن المكان في المجتمع يمتاز « بالوضوح والتمييز » ، وهو الوضوح التمييزي والتمييز الاقليمي أو الايكولوجي على حد تعبير « إيفانز بريشارد » .

فالوحدة المكانية الاجتماعية ، قد لا تميزها حدود أو علامات ، ومع ذلك تعتبر متميزة اجتماعيا بالنسبة للسكان الأصليين . فإن الزائر الغريب ، إذا سار مثلا في مناهات الصحراء بين الواحات والمنخفضات والآبار . قد لا يعرف أين

يبدأ المكان وأين ينتهى. حيث تتجانس الوحدات المكانية. وحيث تمتد المسالك وتعتبر الأماكن، فيستصغى عليه الأمر في أماكن لا حدود لها على الإطلاق.

ومن ثم تصبح مسألة المكان أمام الغريب غالية من كل وضوح أو تميز، على عكس الحال بالنسبة للسكان الأصليين، حيث يختلف الأمر، فيعرفون تماما حدود مساكنهم وقراهم وكفورهم. وهنا نجد نوعا من «الوضوح والتمييز» الذى يوجد في أذهان الناس، ولا يظهر أمام الزائر الغريب.

ولقد قام «إيفانز بريتشارد» بدراسة عقلية تطبيقية لفكرة المكان عند النوير. فحدثنا عن «المكان البنائى Structural space»، وعما يسميه بالمسافة البنائية «Structural distance». لاستنادا إلى تصنيف صورى البناء الاجتماعى النويرى، بشتى أسفاه البنائية التى تتعلق بمكافة الأسرة والبدنات والعشائر. وحاول إيفانز بريتشارد، بتلك الدراسة الأنثروبولوجية، أن يتبدى من واقع البناء الاجتماعى للنوير، إلى أصول تلك المقولات التى يسميها بالمقولات السوسيو مكانية «Secio-Spatial Categories» (٣٧).

ولقد قصد إيفانز بريتشارد «بالمسافة البنائية»، أنها تلك المسافة الاجتماعية القائمة بين سائر الأفراد والبدنات lineages والعشائر clans فى البناء الاجتماعى النويرى. كما أن لتلك المسافة البنائية أشكالها وأنواعها المختلفة، باختلاف الاساق البنائية، فمنها «المسافة السياسية Political distance»، و«المسافة بين البدنات Lineage distance»، والمسافة بين طبقات العمر «age-set distance».

بمعنى أن فكرة «المسافة البنائية» تتصل إتصالا وثيقا بمختلف اساق البناء النويرى. الذى ينقسم إلى مجموعة من القبائل الشرقية والغربية التى تربط بينها

علاقات سياسية ، بمعنى أن تصبح المسافة السياسية هي المسافة القائمة بين « القرى Villages » و « بين الأقسام الإقليمية من الدرجة الثالثة tertiary tribal section » ، كما أنها أيضا تقوم بين أقسام الدرجة الثانية والأقسام الإقليمية الكبرى Primary tribal section وتلك هي مختلف أقسام البناء السياسي للمجتمع النويري (٣٨) .

ومن الزاوية الاجتماعية درس ايفانز بريشارد « نظام البدنات Lineages » استنادا إلى « طريقة جمع الانساب » ، وهي وسيلة حقلية من وسائل « مالتوفسكي » تعرف بالطريقة الجينولوجية genealogical system .

فنظر « ايفانز بريشارد » إلى البدنة على أنها جزء جينولوجي منشطر من العشيرة ، وأن العشيرة clan هي المصدر الأول لبناء الجينولوجي genealogical structure . حيث تنقسم العشيرة على ذاتها بنائيا ، فنشق إلى عدد من الأجزاء القراييسية هي البدنات Lineages . بمعنى أن العشيرة هي « نسق البدنات System of Lineages » ، ومن هنا تصبح البدنة هي جزء جينولوجي يصدر عن العشيرة (٣٩) . وهناك بدنات كبرى أساسية ، وبدنات فرعية صغرى ، وبذلك تزداد المسافة البنائية أو تقصر ، طبقا لزيادة المسافة بين سائر البدنات والعشائر ، وتسمى بالمسافة فيما بين البدنات Lineage distance .

أما عن النوع الأخير من المسافة البنائية « فهو الذي يسميه ايفانز بريشارد بالمسافة بين « طبقات العمر age-set distance » ، وطبقات العمر ، نظام اجتماعي يتصل بمبادئ ونظم وعلاقات بنائية ، إذا ما درستناه في ضوء البناء الاجتماعي النويري برمه .

حيث أن نظام طبقات العمر ، يحدد لنا طبيعة العلاقات الاجتماعية بين كبار السن والرجال والشبان والأطفال ، كما يدرس أيضا ظاهرة اجتماعية هامة تتعلق بالأمرة ، تسمى « نظام التكريس Initiation » ، حيث يحضار الفتى امتحانا هيباً ، حين يبلغ طور الرشد ويدخل عالم الرجال (٤) .

كما حدثنا إيفانز بريتشارد ، في دراسته للمجتمع النويرى ، عما يسميه « بالمقولات السوسيو مكانية » ، تلك التى تحدد أشكال العلاقات الاجتماعية برمتها . حيث تابع إيفانز بريتشارد منهاجها تكاملياً في دراسته للمكان والعلاقات المكانية ، استناداً إلى مبدأ معين هو « مبدأ الانشقاق والالتحام » الذى استمده إيفانز بريتشارد من قراءاته للعالم المستشرق « روبرتسون سميت Robertson Smith » ، والذى مؤداه أن الفرد في المجتمعات القبلية ينفصل في وحدة مكانية معينة بالذات ، لكي يلتحم في نفس الوقت في وحدة مكانية أكبر .

بمعنى أن الزمر والجماعات تتداخل وتلتحم ، وتنفرد وتتميز ، حسب المواقف والأحوال والأماكن الاجتماعية . وهناك مقاييس مكانية اجتماعية ، تبدأ من « السكوخ » إلى (٤١) العزبة أو المحلة Hamlet ، كما تنقسم كل عزبة إلى عدد من الوحدات السكنية يسمى كل منها « Momestead » ، والوحدة السكنية عبارة عن عائلة كبيرة « Household » ، ترتبط بعلاقات مكانية وقريبة ، وتتملق جميعها بالمكان الفيزيقي أو الايكولوجي Oecological space .

كما تحدد تلك العلاقات المكانية ، مختلف أشكال القيم والمسافات البنائية في أنساق المجتمع النويرى ، بين مختلف « طبقات العمر » ، وأنساق القرابة والجنس Sex ، وه مكانة البدنة ، وتلك هى مختلف أشكال العلاقات النويرية من زاوية التنظيم السوسيو مكانية .

وقد يتدخل المكان الاجتماعى ، كعامل أساسى ، يحدد طبيعة مجتمعات الحدود أو «البناءات الهامشية» Marginal Structures ، فالقبايل التى تقع على الحدود الغربية والجنوبية ، بين بلاد النوير والدنكا ، تكون ثقافتها وسماتها العامة ، مزيجاً غامطاً بين الثقافة النويرية والدنكاوية ، وكذلك الحال فى المجتمعات التى تقع على الحدود الشمالية والشمالية الغربية بين بلاد النوير وبلاد الشلوك ، حيث نجد التحاماً ثقافياً بين البناء النويرى والبناء الشلوكى .

ولقد حدثنا ، كارلتون كون Carlton Coon ، (١٢) فى كتابه الممنوع القافلة Caravan ، حدثنا عن مجتمع الشرق الأوسط وثقافته ككل عضوى فسيفسائى متناسق الأجزاء . ويقدم البدو إلى أنماط ، منها « البدوة الخالصة » ومنها أنماط « البدوة الهامشية » ، تلك التى تقع على الحدود فتمتزج ثقافتها وتختلط بناءاتها الاجتماعية وتتفاعل فى امتزاج فريد .

وما يعيننا من تلك الدراسات والتطبيقات الحقلية ، هو التأكيد على أن مقولة المكان مشبعة بالعناصر الاجتماعية والثقافية ، تلك العناصر التى قد تكشف عن معناها الدينى فى رأى « دوركيم » أو عن مبناها الثقافى كما أشار « سوركين » ، أو عن علاقات ووظائف اجتماعية ومناشط تتساهد فى البناء الاجتماعى ، على ما فعل « إيفانز بريشارد » .

• • •

فكرة السببية Causalité :

ولم تكف الأذعة النوركايمية بتفسير الزمان والمكان ، وإنما حاولت أن تنتقل إلى ما هو أبعد من ذلك وأن تستكمل جهودها فى تأكيد المضمون الاجتماعى

لفكرة العلية ، وبذلك تتكون لعلم الاجتماع نظرية متكاملة لتفسير الظواهر ، حيث تشاهد الأحداث وهي تندرج في ذلك الاطار الثلاثى المؤلف من : الزمان والمكان والعلية .

ولعل مسألة : السببية Causalité ، هي من أهم معاقل الميتافيزيقا ، وربما لانوجد فكرة من الافكار قد لقيت عناية من الفلاسفة ، مثلبا لقيته فكرة العلية لما لها من أهمية في البحث الفلسفى ، لاننا نجد فكرة العلية متضمنة حتما في كل فلسفة من فلسفات الوجود ، وفي كل مبحث من مباحث المعرفة .

وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول أن العلية هي القنطرة التى لا يمكن عبور غيرها ، إذا ما حاولنا الانتقال بين الفكر والعالم ، بحيث إذا ما حذفنا تلك القنطرة ، لم يعد بيننا وبين العالم أية صلة ، ولاستحال كل بحث في المعرفة والوجود . إذ أننا لاستطيع أن نتفهم الظاهرات وتمثل الوقائع إلا بعد رؤيتها في نطاق العلية والمعلولية .

ولقد رفضت المدرسة الاجتماعية الدوركائية ، حلول المناهب الكلاسيكية في الفلسفة ، وأفكرت التفسير الميتافيزيقية فيما يتعلق بمسألة السببية ، ووقفت المدرسة الاجتماعية موقفا خاصا من تلك المسألة ، كما أنها حاولت التوفيق بين سائر المدارس والزعزعات الفكرية التى تصارعت وتضاربت أقوالها على مسرح الفكر الميتافيزيقى .

حيث أنكر د دوركيم ، (٤٤) على أصحاب النزعة العقلية قولهم بصدد الضرورة والكلية كخاصيتين أساسيتين تقوم عليهما فكرة العلاقة التى تربط العلة بالمعلول على اعتبار أنها علاقة أولية قبلية في الذهن .

كما رفض دوركيم أيضا ، ما يدعيه أصحاب الاتجاه الامبيريقى ، في رد

العلية الى فكرة التواتر الذى تشهد به التجربة والمادة — على ما يقول « ديفيد هيوم David Hume » (٤٤) ، حين رأى أن قانون العلية ليس قانونا أوليا للذهن ، وإنما تصبح العلية مجرد « تداعى » يكون « عادة ذهنية » لا ينفك الفكر عنها ، كما أن ما يصدر عنها من ضرورة إنما هو نائىء من أن تلك العادة تتولد من تكرار التجربة وتواتر الصلة بين العلة والمعلول .

ولقد حاول « دوركيم » بعد رفضه لحلول الفلسفة العقلية والتجريبية ، أن يفسر العلية بالرجوع إلى مصدر موضوعى ، ليس هو بالعقل أو بالتجريبى وإنما بالانتماءات إلى الأصل الاجتماعى لفكرة السببية ، على اعتبار أنها من صنع العقل الجمعى حيث يقدمها جاهزة تامة الصنع إلى عقل الفرد ، فيشاهدها فى حياته الاجتماعية ، ويراها خلال تجربيته اليومية .

حيث أن فكرة « القوة الجمعية » هى الخط الاول والنموذج الاصلى لفكرة « القوة الفاعلة » ، التى هى العنصر الاساسى فى مقولة السببية (٤٥) . بمعنى أن فكرة العلة تتضمن فى ذاتها معنى قوة موجودة ، تلك القوة هى المجتمع وما يتميز به من سلطة متسامية ملزمة ، ولعل فكرة القوة ، تتدخل إلى حد كبير فى فهمنا لفكرة السببية .

ولقد صدرت « فكرة القوة » عن الفلسفة ثم عن العلم ، إلا أنها فى رأى دوركيم — دينية الاصل ، مستنبطة من فكرة « القوة الجمعية » . ولقد نسبها « أوجيست كونت » (٤٦) لفكرة القوة بالزوال من ميدان البحث العلمى ، لأنها فى رأيه ذات أصول غيبية دينية . ولكن تليذه « دوركيم » علق على تلك الفكرة آمالا نظرا لأهميتها وقيمتها الموضوعية . فيما يتعلق بالأصل الدينى لبقيدة «المانا» ، تلك القوة الدينية الخفية ، التى تتركز حول « الطوطم Totem » الذى هو المصدر

الأول لسائر القوى الظاهرة والخفية ، تلك القوى الدينية التي تثير مشاعر أفراد القبيلة فتتركز وتتجمع حول طوطمها .

و « الطوطم » إذا أنعمنا النظر في تحليله ، تبين لنا وكأنه « تجسد مادي » مختلف الأشكال لجوهر روحي لامادي ، هو « المانا » (٤٧) ، وتكن في هذا الجوهر طاقة روحية وطبيعية تنبت في أركان الكون ، تلك القوة التي تنتشر ومعها أول معرفة بالسببية الصادرة عن قوة الطوطم الروحية المنتشرة الطاقة ، وهي الملة الأولى لكل حركة في المجتمع ، والأصل المباشر لسائر الأحداث الاجتماعية .

ومعنى ذلك أن فكرة « المانا » هي الصورة الأولى للسببية ، وتتخذ تلك « المانا » أشكالا متعددة في سائر المجتمعات . وسميت بأسماء مختلفة ، فقد عرفت باسم « Wakan » في مجتمعات « كانساس Kansas » ، و « ذا كوتا Dakota » ، وسميت « بالاورندا Orenda » التي هي الملة الفاعلة والقوة المحركة لكل الظواهر بين « الاوروكوا Iroquois » .

ومعنى ذلك أن فكره السببية ترتد — عند دوركيم — إلى عناصر اجتماعية ، كفكرة القوة الكامنة في الطوطم ، وكفكرة الفاعلية السحرية والسببية الغيبية الصادرة عن تأثير « المانا » ، أو « الواكان » ، أو « الاورندا » ، تلك المعتقدات الدينية التي انبثقت في سائر المجتمعات البدائية (٤٨) .

وفي ضوء ذلك الفهم الاجتماعي لمفهوم السببية ، حاول « لوسيان ليفي بريل » أن يدرس العقلية البدائية ، تلك التي تتميز عنده بأنها « غيبية » تعتمد في قوى خفية وعقل سحرية تهيمن على حياته وتشارك فيها ، ويرى « ليفي بريل » أن العقل البدائي ، يربط بين مختلف الظواهر الانسانية والحيوانية والفيزيائية ربطا عليا ، ويمزج بينها مزجا تاما .

ويعتقد البدائي أيضا ، أن في استطاعته التأثير في تلك الظواهر ، إما بطريقة الاحتكاك أو الملازمة Contact (٤٩) ، وإما بطريق الأفعال السحرية التي يتردد صداها بانتقالها إلى مسافات بعيدة .

ففي كثير من المجتمعات المغلقة — على ما يذكر ليفي بريل — يسود الاعتقاد بأن كثرة الأسماك في البحيرات والقواكه على الأشجار ، وسقوط الأمطار ، إنما تتوقف جميعها على القيام بطقوس خاصة ، يقوم بها أفراد تميمهم القبيلة ، وقد تم الحروب أو تنتشر الأوبئة ، إذا مرض أو غضب رئيس من رؤسائهم الروحيين . كما يعتقد البدائي الهندي ، أن حظه في الحرب أو النقص إنما يرتبط بتصرفات زوجته في بيته ، ويؤول فوزه أو اندحاره في المارك ، بأن زوجته قد أكلت طعاما معيناً ، أو قامت بأعمال معينة أثناء غيبة زوجها .

من ذلك يتبين لنا إلى أي حد يرتبط مبدأ المشاركة Participation ، في العقل البدائي بمبدأ العلية ، وفي تفسيره لسائر الظواهر الانسانية والتفريقية ، كما نرى أيضا ان البدائي لا يتقيد بتلك العلاقة السببية التي تربط العلة بالمعلول بمعناها الفلسفي ، فالمشاركة الخفية عند البدائي تحتل المسكان الاول في فكره ومنطقه .

وارتكنا إلى هذا الفهم الغيبي لفكرة السببية — يرى د ليفي بريل ، أن العقل البدائي لا يتصرف ازاء الاشياء التي تمه أو تخفيه بطريقة مماثلة لفكرنا ومنطقنا ، اذ يشعر المتحضر دائما بالطمأنينة العقلية ، وحين يفاجأ بظاهرة غريبة لا يعرف لها سببا أو تعليلا ، يظل مقتنعا دائما بان جهله بها ليس الا مؤقتا ، وان هناك أسبابا لا بد منها ، ستعرف أو تتحدد ان أجلا أو عاجلا .

وعلى هذا الاساس ، فان منطق المتحضر ، إنما يأخذ بحكم العقل مقتضاه في

تفسير الظواهر الفيزيكية والانسانية ، ومن هنا كانت الثقة في احكام العقل ، وفي ثبات القوانين الطبيعية . ولكن الفكر البدائي يقف ازاء السببية موقفا مختلفا ، فلم تعد سببا لظاهرة ما ، ينظر اليه البدائي على انه اداة تحركها قوى غيبية وأمور خفية غير منظورة تسيطر على الكائنات والاشياء .

ومن هنا تحمل العقلية البدائية د عامل الصداقة Hasard (٥٠) ، ولا تبحث عن علل الظواهر وظروفها ، كما ان البدائي وينفعل ، اكثر مما يدعش ، عند حدوث الظواهر الغريبة ، والانفعال امر لا يثبت على التفكير ، لانه يحدث شلا جزئيا أو كليا للعقل ، حسب درجة شدة الانفعـال ، فيتوقف الفكر عن أداء وظيفته . أما د الدهشة ، فهي على العكس من ذلك تماما ، فهي مصدر الفكر والتأمل والفلسف على ما يقول أفلاطون Plato (٥١) .

ومن كل ما تقدم من امثلة اثروبولوجية وتحليلات عقلية ، نستخلص منها ان فكرة العلية عند دوركيم — دينية الاصل مصدرها « عقيدة المانا » على حين انها غيبية المضمون عند ليفي بريل ، وتصدر عن قانون المشاركة الذي يسيطر تماما على العقل البدائي وتصوراته .

فالسببية الاجتماعية الاصل ، وردت من المجتمع ومن صنع الجماعة ، ولا ترتد إلى عقل الفرد ، كما انها لا تصدر عن التجربة ، على ما يقول العقليون والتجريبون . وانما أتت فكرة السببية من حياة الجماعة وتستمد عناصرها من طبيعة العقل الجمعي ، وتصدر اصولها عن تلك التجربة اليومية التي يقوم بها الانسان في حياته الاجتماعية . ولقد تقدمت الدراسات الاجتماعية تقدما ملحوظا في استعمالها لفكره العلية في علم الاجتماع ، فلقد مزج د روبرت موريسون ماكيفر Robert Morrison Mac

Iver ، بين فكرة السببية الاجتماعية وفكرة التغير الاجتماعى ، فى مقاله عن « السببية الاجتماعية والتغير » (٥٧). كما حاولت النزعة الوظيفية Functionalism التى اجتاحت الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعيه والثقافية عند « راد كليف براون » و « مالىنوفسكى Malinowski (٥٨) » ، ان تؤكد العلاقة بين فكرة « الوظيفة Function » ، وفكرة « العلية » ، على اعتبار ان وظيفة النظام فى النسق الاجتماعى ، هى دوره وعلته التى تفسر سائر الوظائف فى الانساق الاجتماعية الاخرى ، والتى يتوصل اليها الباحث الانثروبولوجى الاجتماعى عن طريق التحليل الوظيفى لسائر انساق البناء الاجتماعى .

فالثقافة عند « مالىنوفسكى » ، انما تؤلف وحدة عضوية ، حيث تعتبر العادات والمعتقدات الاجتماعية ، صورا وظواهر جزئية صدرت عن وحدة النسق الكلى لبناء الثقافى المتكامل النظم والوظائف .

وارتكنا الى هذا الفهم — فان « صورة » النظام هى ، « د وظيفته » ، على اعتبار ان هناك « ارتباطات سببية » وعلاقات وظيفية تربط النظم الاجتماعية بعضها بعضا ، ونحن حين نتكلم عن وظيفة النظام الاجتماعى ، انما نؤكد دوره فى البناء الثقافى والاجتماعى .

وهكذا استخدم « علم الاجتماع الوظيفى » فى الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، فكرة العلية استخداما اجتماعيا يربطها بفكرة الدور الوظيفى لسائر النظم والانساق الاجتماعية ، ولعلنا نجد فى ذلك الاتجاه الوظيفى مسحة غائبة غلبت على اتجاهات علم الاجتماع ، على ما يذكر « جولدشتين Goldstein » (٥٩).

الاصل الاجتماعي لمقولة العدد :

ولم يقتصر علماء الاجتماع على اكتشاف الاصل الاجتماعي لمقولات الزمان والمكان والعلمية ، وانما تعرض الاجتماعيون ايضا د لفكرة العدد *Nombre* ، «
وهي فكرة فلسفية أكثر عمقا وتجريدا ، وتعلق بالفكر الرياضى الميتافيزيقى .

ولقد ألقت الدراسات الاجتماعية بصدد فكرة العدد ، ضوءا لتفسير أصولها ومصادرها الاولى ، على اعتبار ان حالتها الاولى لدى الشعوب البدائية لم تكن كما هي شأنها الان بما تتميز به من التجرد والعلوم .

وتأكيدا للاصل الاجتماعي لمقولة العدد ؛ درس « لوسيان ليفى بريل *Lévy Bruhl* » و « فرانز بواس *Franz Boas* » مسألة صلة الفكرة البدائية بالاعداد والارقام ، حيث درس الاول مختلف اللغات البدائية فى المجتمعات الهندية وكيفية تصورهما للارقام ، ودرس الثانى اللغات البدائية عند الاسكيمو ، ومدى فهمهم الساذج البسيط لفكرة العدد .

ويرى « ليفى بريل » ان الفعل فى الاجرومية البدائية عند « هندو *Ponka* » (هـ) يعبر عن صور مشخصة لا يتميز فيها ، كما يصرف د الفعل ، فى الجملة البدائية ، تصريفا خاصا يحدد موقف الفاعل ، وموضعه ، كما يحدد ايضا عدده سواء اكان واحدا أم كثيرا . وهذا هو نفس الحال الذى نجده فى لغات « الشيروكى *Cherokee* » (هـ) فهم يعبرون عن العدد تعبيرا خاصا ، ولا يحسون التعبير عن ضمير الجمع « نحن » . فيقال عندهم مثلا : « أنا وانت » أو « أنا وأنتم » أو يقال أحيانا عندهم « أنا وهو » « أنا وهم » .

ومعنى ذلك أن مقولة العدد واضحة متميزة عند « الشيروكى » ولكنهم لا يعبرون عن العدد بنفس الاساليب التى نشاهدها فى اللغات الحديثة . حيث

« انظر فى ذلك : الجزء الاول من كتابنا « علم الاجتماع والفلسفة » وخاصة

الفصل الثالث .

تقسم الأعداد الى صيغ « للفرد » و « المثنى » و « الجمع » . ويتحدد نوع المعدود ان كان « مؤنثا » ، أم « مذكرا » ، وعمله في الجملة ان كان « فاعلا » ، أم « مفعولا » .

ويمكننا الرجوع الى « جاتشي » Gatschet ، (٥٧) ، وهو عالم لغوى ، درس لغة هندو « كلامات Klamath » ، وهو الذى وضع قواعد الاجرومية لتلك اللغة الهندية البدائية . ولقد استخلص « جاتشي Gatschet » ، من تلك الدراسات الانثروبولوجية القوية ، أن العقيدة البدائية الهندية ، تعبر عن مقولة العدد تعبيراً خاصاً بها .

ووجد ان هندو « الكلامات Klamath » لا يعرفون صيغة الجمع ، ولكنهم مع ذلك يستخدمون الفاظ تشير الى معنى « المثنى » على عكس الحال في لغاتنا فنستطيع ان نضيف الى الاسم المعدود ما يشير الى جمعه او تثنيته ، وإلى مقداره اذا كان جزئياً أم كلياً ، بقولنا « بعض » او « كل » ، ولكننا بصدد اللغات البدائية نجد ان صيغة الجمع مضمرة وليست ظاهرة أو صريحة (٥٨) .

ويقول « كودرنجتون [Cedrington] » (٥٩) ان صيغة العدد المثنى ، ليست متيزة وواضحة تماماً في لغات الميلانيزيين ، اذا استثنينا عددا يسيراً من بعض كلمات يستخدمونها عن صيغ هندية متيزة . وتلك الملاحظة التي اشار اليها « كودرنجتون » ، تصدق أيضاً على الكثير من لغات « غينيا الانجليزية الجديدة La Nouvelle-Guinée Anglaise » . ودراسة البناء اللغوى في لهجات Tyattiyalla (٦٠) في استراليا ، نلاحظ ان هناك اربعة صيغ عديدة تميز بها الانساق اللغوية لتلك اللهجات ، منها ما يتعلق بصيغة « المفرد » ، « والمثنى » و « الثلاثى » ، و « الجمع » .

ونستخلص من ذلك ، ان فكرة العدد هي مقولة اجتماعية ، كما انها تستند الى اصل لغوى ، ولما كانت اللغة ظاهرة اجتماعية ، فان العدد يستمد منها اصوله الالوية الكامنة في بنية المجتمع والصادرة عن الانساق اللغوية .

وعلى هذا الأساس يفسر د ليفى بريل ، فكرة العدد في ضوء اللغات البدائية ، كما يؤكد في دراساته اللغوية على وجود الاعداد الثلاثة الاولى في كثير من الشعوب البدائية ، ثم انهم بعد ذلك يعبرون عن بقية الاعداد بكلمة واحدة ، دون ان يضموا تحديدا رقيا لتلك الكثرة ، نظرا لان الاعداد البدائية هي د صيغ مشخصة ، تعبر عن موضوعات اجتماعية ، وقد تطورت تلك الصيغ العددية في تاريخ اللغة ، من مظهرها البدائي الساذج ، الى درجة أكثر عموماً وتجريدا كما هو الحال في اللغات المعاصرة (٦١)

هذا عن موقف د ليفى بريل ، من فكرة العدد وتفسيرها في ضوء اللغات البدائية الهندية ، اما عن د فرانز بواس Franz Boas (٦٢) فقد اكد هو الآخر ان فكرة العدد عند الاسكيمو ، محدودة ضيقة الى حد كبير ولا تتعدى مجرد الاعداد البسيطة ، اما الاعداد الكبرى فلا يستطيع الاسكيمو التعبير عنها أو تصورها ، إذ انهم لا يتمكنون من مباشرة عمليات العد الى أكثر من العدد عشرة . ولقد رد د فرانز بواس ، تلك الالطحية والبساطة في الاعداد عند الاسكيمو ، الى عدم وجود الموضوعات المتعددة القابلة للعد في تلك المجتمعات المخلفة والمحدودة ، فان من يملك قطيعة من الحيوان يستطيع أن يتعرف عليها باسمائها ويميزاتها الخاصة ، دون الحاجة الى عددها .

ولكن بفضل عمليات النقل والإحتكاك الثقافي بينها وبين المجتمعات الحديثة المتطورة ، دخلت الى تلك اللغات البدائية عناصر دخيلة ساعدت على تكوين

صينغ عديدة متقدمة ، كما ساعدت ايضا على ممارسة عمليات المد والحساب ، تلك التي نجدها هي الاخرى في تطور ملحوظ .

وليس هناك اية دلائل في رأى د بواص ، (٣٣) على ان ذلك النقص الكامن في استخدام الاعداد في اللغات البدائية ، تشير الى نقص في القدرة العقلية ، أو ترتبط بقصور في الفكر البدائي وبعدم قدرته على تصور الاعداد الكبرى .

على عكس مازعم د لوسيان ليفي بريل ، حين أكد بصدد المنطق واللغة والعدد ، ان العقلية البدائية وسابقة على التفكير المنطقي ، ، حيث ان اللغة في رأى د بواص ، لا ينبغي ان تكون وسيلة للكشف عن الاختلافات العقلية بين سائر البشر .

وإذا كان د ليفي بريل ، و د بواص ، قد طالجا فكرة العدد في ضوء اللغات البدائية ، فقد درس د دوركيم ، تلك الفكرة من زاوية المجموع ومقولة السكية Totalité . وليست فكرة المجموع أو « الكل » عند دوركيم — من خلق الفرد أو من صنمه ، اذ ان الإنسان في رأيه ليس إلا جزءا بسيطا في علاقته بالكل أو بالمجموع الاجتماعى ، بل أنه جزء متناهى بالنسبة إلى الحقيقة الاجتماعية الكلية ، وبالنظر إلى الواقع الاجتماعى المطلق .

ولقد اعترض د دوركيم ، على فلاسفة المعرفة (٣٤) الذين حاولوا رد المعنى الكلى إلى أصل عقلى ، على ما يقول القليلون ، أو إلى أصل شعورى على ما يقول التجريبيون ، من حيث أن المعنى الكلى ظاهرة غير شخصية ، كما أنه ليس من صنع العقل الفردى ، بل أنه من اختراع عقلى تلتقى فيه جميع العقول ، وتنتج فيه شتى الوجدانات والمشاعر الجمعية .

فالمنى الكلى ليس إذا خاصا بالفكر أو الظواهر الفردية ، إذ أن فكرة الكلية تتجاوز عقل الفرد وشعوره ، باعتبارها فكرة متفوقة صدرت عن شعور الجماعة ، وباعتبارها أيضا فكرة متعالية انبثقت عن عقل متسام خلاق ، وهو ما نعى به العقل الجمعى .

ولا شك أن فكرة الكلية هى الصورة المجردة لفكرة المجتمع عند دوركيم ، فالمجتمع فى رأيه هو ذلك الكل الذى يحوى فى طياته مجموع الأشياء ، وهو أيضا ذلك النوع المتعالى الذى يشتمل على كل الأنواع (٦٥) . وتلك نظرة ، دوركايمية فلسفية ، ترد المجموع العدى إلى مفهوم المجموع الاجتماعى .

ولقد قامت بعض الدراسات الحقلية التى قام بها « بريستيانى » (Peristiany) و « مارسيل جرانيت » ، والتى تؤكد أن فكرة العدد قد اختلطت بالكثير من التصورات الفبسية ، وامتزجت بالعناصر الدينية . فأصبحت الأعداد فى المجتمعات البدائية ظواهر مقدسة ، كما هو الحال مثلا فى مجتمع « الكبسجيس Kipsigis » .

حيث يعتبر الأهالى الرقم أربعة ، عددا مقدسا ومرجع ذلك الاعتقاد ، قد نشأ من أن قبيلة الكبسجيس ، تنقسم إلى أربعة أقسام كبرى ، وهى « بيلسكوت Peelkut » ، و « والدى Waldai » ، و « يوريتى Pureti » ، و « سوت Sot » (٦٦) بمعنى أن تلك الأقسام الأربعة تفسر الأصل الاجتماعى الذى يجعل من الرقم أربعة عددا مقدسا مرتبطا بمصادر اجتماعية ودينية .

وفى كثير من الشعوب البدائية والمجتمعات المغلقة ، اثبتت الدراسات الأنثروبولوجية أن فكرة تسمية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان كما تسمى الأعداد بأسماء مختلفة طبقا لنوع المحدود (٦٧) ، فالعدد أربعة لا يطلق بنفسه على أربعة من الأشخاص أو القوادى أو الثمار .

وفي كثير من الشعوب البدائية لا توجد أسماء إلا للاعداد الثلاثة الأولى وليس معنى ذلك أن البدائيين يجهلون عملية العد أو الحساب وإنما يتصورون الأعداد على نحو بدائي ساذج ، يختلف عن تصورنا ، فهم يتصورون الأعداد كمجموعات معينة من الملعونات (٢٨) ، كما أن هناك وسائل متعددة لعملية العد في المجتمعات البدائية مثل العد بالأصابع أو بمقبض اليد أو بالكنتف أو بالأصناف أو بالحبوب .

وإستنادا الى تلك الدراسات الاجتماعية ، نقول أن هناك أصولا اجتماعية لفكرة العدد ، تجعلنا لا نقصر على مجرد الأخذ بالأصول الرياضية أو العقلية للاعداد ، فقد كشفت الدراسات الحقلية عن أصول غير رياضية أو عقلية .

وعما يؤيد هذا الفرض الاجتماعى في رفضه الأصول الرياضية والعقلية لفكرة العدد ، تلك الدراسات التى قام بها «مارسيل جرانيت Marcel Granet» (٢٩) بصدد الحضارة الصينية القديمة ، حيث أكد أن فكرة العدد كما يتصورها الفسك الغربى ، تختلف فى أصولها عن الفكر البدائى عند قدماء الصينيين .

فإذا كانت الثقافات الغربية تنظر إلى العدد على أنه «صورة كمية Quantitative» ، ترادف فكرة الكم ، فإن المجتمع البدائى الصينى القديم ينظر إلى العدد على أنه صورة كيفية Qualitative لا تتصل بفكرة الكمية .

فإذا أشار الدائى الصينى إلى العدد ١٣ ، ، فهو لا يعنى أنه يعادل (١٢+١) أو يساوى (١١+٢) ، وإنما يفيد هذا العدد عنده معنى النص والتناسع . ومعنى ذلك أن الكم عندهم ليس كرياضيا مقسما باعتباره كما مجردا ، وإنما هو شيء عاطفى أو غيبى ، يتصل بماطقة السعادة أو بالاحساس بالتناسع ، وبالتالي

يؤسمون الأرقام الى أعداد تبشر بالحظ والسعادة وأخرى تنذر بالنحس والشر
المستطير .

ومعنى ذلك أن القضايا العددية بمعناها الاجتماعى ، ليست قضايا تركيبية ،
كما عهدناها فى التصور الكانطى (٧٠) . حيث أن الأعداد لا تعبر فى صورها
الاجتماعية عن صور الحكم والمقدار ، كما أننا نلاحظ أن العدد الاجتماعى ليس
« فلا تركيبيا acte synthétique » للعقل كما تصور كانط وهاملان
Hamelin (٧١) .

وإنما تعبر الأرقام والأعداد فى صورها الاجتماعية عن أحوال كيفية خالصة
تتصل بأشياء غيبية وصور عاطفية وردت من بنية المجتمع . وهكذا تعقب
الاجتماعيون فكرة العدد وأكدوا مصادر اجتماعية أو دينية لها ، ورفضوا
الاقتصار على مجرد الأصول الرياضية أو العقلية .

* * *

وخلاصة القول — أن المقولات من وجهة النظر الاجتماعية — هى قوالب
الفكر التى يستمد منها الإنسان من حياته الجمعية ، ومن ثم كانت تلك الإطارات
العامة لفكر من صنع المجتمع ، ومنه هبطت الى الإنسان بصورتها ومادتها
على السواء .

فقولة الجفلس لم تكن متميزة عن فكرة الجنس البشرى ، ومقولة الزمن أنت
من إتياع الحياة الاجتماعية ، كما أن الموضوع الذى حلت منه القنبلة هو الذى جاء
بمادة مقولة المكان ، والقوة الاجتماعية هى النمط الأول لمفهوم السفاعلة التى هى
العنصر الأول فى مقولة السببية

واستناداً إلى هذا الفهم الدوركي، تصبح المقولات ظواهر اجتماعية لأنها تعبر عن أشياء ذات طبيعة اجتماعية، وتلعب دوراً هاماً في الفكر والمعرفة، والمقولات وظيفتها (٧٣) باعتبارها قوالب فكرية ثابتة تستند إليها حياتنا العقلية، وتستمد في الوقت ذاته أصولها الأولية بصورها عن بنية الفكر الجمعي.

وليست المقولات الدوركيفية صوراً فارغة جوفاء كتلك الصور والمقولات الكانطية، وإنما هي صور ممثلة ومقولات مشبعة بعناصر اجتماعية، إذ أن المقولات الاجتماعية هي قوالب التفكير وأنماط السلوك العقلي التي يستعين بها الإنسان في حياته الاجتماعية، ولم يعمل المجتمع على خلق تلك القوالب الفكرية وإنما وجدها المجتمع في ذاته (٧٤)، فهو لم يصطنعها اصطناعاً مقصوداً، وإنما صدرت عن شعوره وتصوراته الجمعية، فنشأت في جوف الدين، وانبثقت من تلك الصور الدينية الجمعية.

وليست المقولات الدوركائية عارية عن كل قيمة موضوعية، حيث اصطنع لها دوركيم أساساً موضوعياً بصورها عن الأصل الاجتماعي (٧٥)، بمعنى أن الصور الاجتماعية هي الأساس الموضوعي لصور الفكر، كما أننا لانعثر على مقولات الفكر الإنساني إلا بانزعاجها من تلك الصور الاجتماعية الكامنة في بنية الفكر الجمعي.

ومن المسائل الرئيسية التي تعرض لها دوركيم — هي مناقشته لمسألة المقولات في ضوء ماثار بصدها من مختلف وجات النظر حول أساسها الموضوعي، حيث ذهب العقليون إلى أن المقولات لا تستند إلى أصول حسية أو تجريبية، لأنها حقائق أولية قبلية *Priori* لا تتصل بالتجربة بسبب، حيث أنها منطقياً سابقة على التجربة، ولا تتأني إلا بفضل التركيب الفطري للعقل الإنساني.

وعلى العكس من ذلك تماما ، ذهب التجريبيون من أمثال دجون لوك ،
و دافيد هيوم ، و د هيرت سبنسر ، وهم من كبار ممثلي الاتجاه التجريبي
في الميتافيزيقا وعلم الاجتماع ، ذهبوا إلى أن المقولات تستند إلى عناصر تجريبية ،
كما أنها تشتق من عالم الحس والشعور ، أو قد ترتد إلى عامل الوراثة حين
تتراكم نتائج التجربة الفردية ، على مايقول د هيرت سبنسر ، الممثل الحقيقي
لفكرة التجريبية التطورية في علم الاجتماع (٧٥) .

ويرى د دوركيم ، أن ذلك الفرض الاجتماعي الذي وضعه لتفسير أصل
المقولات ، يسمح له بإقامة نظرية سوسيولوجية للمعرفة (٧٦) ، تستطيع الافلات
من مشكلات الميتافيزيقا ، إذ أن هناك صعوبات كثيرة تعترض البحث الميتافيزيقي
لمشكلة المقولات ، نظراً لانحصارها في الفلسفة بين قطبي العقل والتجربة .

ولا نستطيع إزاء تلك الصعوبات التي يثيرها العقليون والعقبات التي يوضعها
التجريبيون ، من أن نأخذ بواحد من تلك الحلول المتناقضة ، فإذا قمنا بالحل
التجريبي ، فاسوف يكون ذلك إلغاء لسلطان العقل ، وإنكار تلك الخصائص
الضرورية العامة التي تتميز بها المقولات .

ومن ناحية أخرى فإن الاحساسات والمعطيات التجريبية ، إنما هي ظواهر
متعارضة تمبر عن حالات وقتية ومشاعر جزئية ، لا يستطيع إطلاقاً أن توصلنا
إلى تلك الافكار العامة المطلقة ، والمبادئ الكلية التي تعتبر عنها مقولات الفكر
الإنساني .

ولقد أخذ دوركيم على د العقليين ، و د القليين ، قولهم ببداية الافكار
وضورتها ، دون أن يفهموا لنا أصل تلك الضرورة أو يحللوا طبيعته تلك

البداهة ، إذ أن المقولات في زعمهم تتميز بالضرورة ، لأن وظائف العقل إنما تتطلب تلك الضرورة . وفي ذلك القول رأي « دوركيم » تكرار الزعم الأول ، ولقد أحق القائلون على العقل قوة متسامية تتخطى عالم التجربة وتتجاوزها ، دون أن يكون لذلك تبريراً عقلياً ، سوى أن العقل طبيعة فطرية إجبل عليها الإنسان (٧٧) .

وإذا قلنا مع العقليين أن التجربة ليست ممكنة وليست كافية في ذاتها ، فهذا اعتراض سليم ، إلا أن العقليين ، لا يستندون في حقيقة الأمر إلى العقل الإنساني الفرد ، وإنما يرجعون في ذلك إلى العقل الإلهي المقدس ، ويستندون إلى الضمان الإلهي باعتباره أساساً لكل معرفة تربط العقل الإنساني بالعالم الخارجي ، وهذا هو الفرض الإلهي الذي افترضه « ديكارت » ومن تحا محوه من سائر العقليين ، كي يتخلصوا من كل سيطرة للمادة أو الحس أو التجربة .

ولقد اعترض دوركيم على تلك النزعة الديكارتية العقلية التي تتمسك بالضمان الإلهي ، على اعتبار أن المقولات ليست بالصور الثابتة ، وإنما هي صور متغيرة نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان (٧٨) . ومع ذلك يظل « العقل الإلهي ثابتاً » .. فكيف يكون ذلك الثبات الذي يتميز به عقل الله ، سبباً لنسبية المقولات وتغيرها وصيرورتها ؟ وكيف يكون ذلك الضمان الإلهي علة لذلك التغير الذي لا ينقطع ؟

ولإزاء تلك الاعتراضات ، فإن الفلسفة لاعالة محكوم عليها بالثنائية ، ثنائية الواقع والمثال ، الحس والتصور ، التجربة والعقل ، فإذا ما أخذنا بوجهة النظر الواقعية التجريبية ، فإن في ذلك إلقاء لسلطان العقل ، وإذا ما جهرنا بسلطان العقل وتصوره ، فلسوف يهتف إيماننا بالعلم الرضحي .

وإزاء تلك الحيرة بين مختلف تلك الحلول المتعارضة في النظرية الإستمولوجية ، استغل دوركيم تلك الحصرمة الفلسفية استغلالا بارعا واسعا ، وحاول تفسير نظرية المقولات بردها إلى الأصول الاجتماعية ، مما يسمح له بالتخلص من صنوبات الفلسفات العقلية والتجريبية .

كما ولدرد « دوركيم » تلك الثنائية الميتافيزيقية القائمة بين العقل والتجربة ، إلى ثنائية الفرد والمجتمع باعتبارها أعلا لثنائية التصور والاحساس من وجهة نظر المدرسة الدوكيمية . حيث أن الإنسان من حيث هو كذلك ، إنما يمثل كائنا ثنائيا مزدوجا ، فهو من ناحية « كائن فردي *Un être individuel* » باعتباره في ذاته يؤلف « بناء عضويا بيولوجيا ، وهو من ناحية أخرى « كائن اجتماعي *Un être social* » ، باعتباره عضواً في جماعة تربطه بها مجموعة من العلاقات الاجتماعية (٣) .

ومن هنا ينبغي أن لاندعش في رأى دوركيم ، إذا حاولنا أن نربط بصدد الإنسان والمجتمع ، بين عالم الشهوات والذات ، وبين عالم العقل والأخلاق ، فقد ربطت الجذور والأصول الاجتماعية أسمى أشكال الفكر بأدناه . وانصهرت تلك العوالم المتعارضة في بوتقة المجتمع ، حيث يتميز المجتمع بقوة خلاقة لانعادلها قوة الوجود ، لأنها قوة متعالية وحيدة تربط بين سائر القوى الفيزيقية والحسية من ناحية ، وبين مختلف القوى الدينية والفكرية من ناحية أخرى .

وارتكنا إلى ذلك الفهم — فقد حاول « دوركيم » أن يسهم بحلول اجتماعية ، لتفسير تلك الثنائية الفلسفية الخالدة ، التي غلبت على فلسفات أفلاطون وأرسطو ، كما شاهدناها في أفق سرورها عند « ديكارت و« كانط ، و« هيجل » .

ولعل السبب في تلك الثنائية القائمة في الفلسفة — يرجع في رأى دوركيم — إلى أن الفلاسفة قد انغلقوا على أنفسهم أمام مسألة بعينها ، فأنحصرت الفلسفة بصدد المعرفة والميتافيزيقا ، في النظر إلى الإنسان على أنه د غاية الطبيعة *Pinis Naturae* ، (٨) ، وعلى أنه الكائن الطبيعي النهائي الذى يمثل الحقيقة المطلقة ، وهو المخلوق الذى ما بعده خلية ، والحقيقة التى لاتتمدها حقيقة .

واعترض دوركيم على ذلك الموقف التقليدى في الفلسفة ، على اعتبار أن هناك حقيقة أسمى من الفرد ، تلك هى د الحقيقة العليا ، التى تتمثل في المجتمع باعتباره كائناً خلاقاً فريداً . وهكذا أراد د دوركيم ، أن يشق بعلم الاجتماع طريقاً جديداً لتفسير الإنسان ، فليس الإنسان غاية في ذاته ، وإنما هو موضوع الدراسة ونقطة الابتداء .

يرى د جورج دافى *Georges Davy* ، (٨١) ، وهو أحد شراح دوركيم ومن تلامذته المعاصرين — والذي يرى أن دوركيم ، بنزعتة الاجتماعية وفي تفسيره المقولات ، قد استبدل الموقف الاستمولوجى التقليدى بموقفه السوسولوجى ، وذلك لبناء نظرية سوسولوجية للمعرفة ، من شأنها أن تعالج مشكلات الميتافيزيقا ، بالنظر إلى تلك الخصومة التى تتميز بها الحقيقة الاجتماعية ، باعتبارها حقيقة مميزة من نوع خاص ، تفرض ذاتها على عقل الفرد وقيمه ودينه وأخلاقه . وستحاول في الفصل التالى أن نحدد موقف علم الاجتماع من المشكلة الاستمولوجية ، وما جاء به بصدها من حلول .

ملاحظات ومراجع الفصل الثاني

1. Durkheim, Emile. *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, Paris. 1912. P. 12-13.

(ملحق النصوص . . النص الرابع)

2. Ibid : P. 13.

(ملحق النصوص . . النص الخامس)

3. Ibid : P. 13.

(ملحق النصوص . . النص السادس)

4. Ibid : P. 14.

5. Davy, Georges., *Emile Durkheim* Collection Louis-Michaud, Paris. 1927 P. 181.

6. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Vol: 1 Everyman's Library, 1939. P. 42.

7. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, F. Alcan Paris. 1912. P. 14.

8. Davy, Georges., *Emile-Durkheim*, Collection Louis-Michaud, Paris. 1927. P. 182.

9. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, Paris, 1912. P. 630.

10. — Ibid : P. 631.

11. Hubert Et Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris. 1929. P. 191.
12. Kant, Emmanuel, *Critique de la Raison Pure* Traduction Française avec notes Par A. Tremesaygues Et B. Pacaud, Press Universitaires De France, Paris. 1950. P. 63.
13. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. P. 15.

(ملحق النصوص . . النص السابع)

14. Halbwachs, Maurice., *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Nouvelle Edition, F. Alcan, Paris. 1935. p. 28.
15. Blondel, Charles , *Introduction à la Psychologie Collective*. Collection Armand Colin, Paris. 1946. p. 137.

(ملحق النصوص . . النص الثامن)

16. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie collective*, A. Colin, Paris. 1946. p. 123.
17. Radcliffe - Brown, A. R. *Andaman Islanders*, Free Press, 1948. p. 332.

(ملحق النصوص . . النص التاسع)

18. Evans-Pritchard, E. E., *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press. 1950. p. 95.
19. Radcliffe - Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Second Impression, London. 1956. pp. 191-193.

20. Evans — Pritchard, E. E. Op. Cit. p. 98.
21. Ibid : p. 100.
22. Durkheim, Emile, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. p. 630.
23. Durkheim, Emile. *De Quelques Formes Primitives de classification*, L'année Sociologique Vol : V 1 p. 70.
24. Blondel, Ch. *Introduction à la psychologie collective*, collection Armand Colin, Paris. 1952 p. 58.
25. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1913. p. 16.

(ملحق النصوص . . النص العاشر)

- 26 Ibid : p. 16.
- 27 Ibid : p. 17.

(ملحق النصوص . . النص الحادي عشر)

28. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, New York, 1945. P. 388.

الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى - الطبقات الاجتماعية . دار الفكر

العربي فبراير ١٩٥٩ ص ١٦٤

30. Sorokin, Pitrim, *Society, Culture and Personality, Their Structure and Dynamics*, Harper, New York & London. 1947. p. 359.

31. Lalaude, André, *La Raison Et Les Normes* ; Hachette Paris. 1948. p. 38.
32. Radcliffe - Brown, A. R, *Andaman Islanders*, Free Press, 1948. p. 258.
33. Lalaude, André., Op Cit. pp. 38-39.
34. Rivers, W.H.R., *Social Organization*, Kegan Paul, London. 1924. p. 153.

(ملحق النصوص . . النص الثاني عشر)

35. Durkheim, Emile., *De Quelques Formes Primitives de Classification*, L'année Sociologique Vol : VI p., 70.
36. Ibid : p. 67.
37. Evans - Pritchard, E.E., *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press. 1950. p. 109.
38. Ibid : p. 109.
39. Ibid ; p. 192.
40. Ibid : p. 255.
41. Ibid : p 114.
42. القاذلة - كارتون كون - ترجمة د برهان دجاني ، ص ٣١٧ طبعة بيروت .
43. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, p. 826.

44. Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Everyman's Library, London. 1939. pp. 153-154.

(ملحق النصوص .. النص الثالث عشر)

45. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. p. 628.
- 46 Ibid : P. 262.
47. Blondel, Ch. *Introduction à la Psychologie Collective*, Collection A. Colin, Paris. 1952. p. 57.
48. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. p. 363.
49. Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. p. 78.

(ملحق النصوص .. النص الرابع عشر)

50. Ibid : P. 80.
51. Webb, Clement G. J., *A History of Philosophy*, Oxford University Press, London. 1949. p. 9.
52. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, New York p. 121.
53. Goldstein, J., *The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology*, *Philosophy of Science*, Vol. 24 No. : 2 April 1957. p. 156.
54. Ibid : P. 157.

55. Lévy-Brahl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris, 1928 p. 152.

(ملحق النصوص .. النص الخامس عشر)

56. Ibid : p. 153.

(ملحق النصوص .. النص السادس عشر)

57. Ibid : p. 154.

58. Ibid : p. 155

59. Ibid : p. 156.

60. Ibid : p. 157.

61. Ibid : p. 159.

62. Boas, Franz, *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan New York. 1911. p. 152.

63. Ibid : p. 158.

(ملحق النصوص .. النص السابع عشر)

64. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Aclan. Paris. 1912. p. 629.

65. Ibid : p. 630.

66. Peristiany, J. G., *The Social Institutions of The Kipsigis*, Routledge, London, 1939. p. 2.

67. Lalandé, André., *La Raison et les Normes*, Hachette, Paris. 1948. p. 45..
68. Ibid : P, 46.
69. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge, An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, London, 1960. p. 161.
70. Kant, Emmanuel, *Critique de la Raison Pure*, [Traduction Française Par Tremesaygues & Pacaud, Press. Univers. Paris. 1950. p. 14.
71. Hamelin O., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Press. Univers. Paris 1952. p. 36.
72. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris. 1912. p. 668.
73. Ibid : P. 683.
74. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. p. 26.

(ملحق النصوص . . النص الثامن عشر)

75. Ibid : P. 18.
76. Davy, Georges., *Emile Durkheim.*, Collection Louis - Michaud, Paris. 1927. pp. 63-64.
77. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris. 1912. p. 20.
78. Ibid : P. 21.

(ملحق النصوص . . النص التاسع عشر)

79. Davy, Georges , *Emile Durkheim*, Paris. 1927. p. 188.
80. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan., Paris. 1912. p. 687.
81. Davy Georges., *Op. Cit.* p. 65.

الفصل الثالث

سوسيولوجية المعرفة

- تمهيد
- الفكر والوجود في سوسيولوجية المعرفة .
- علم الاجتماع الماركسي والايديولوجيات .
- المقولات والطبقات الاجتماعية .
- موقف ماكس شيلر Max Scheler
- علم الاجتماع الواقعي Realsociologie .
- كارل مانهايم وموضوعية المعرفة .
- الفيشوميتولوجيا وموقف كارل مانهايم منها .
- اعتراضات مانهايم على مناهج علم الاجتماع الوضعي .
- النزعة التاريخية Historicism .
- الاتجاه الوظيفي Functionalism .
- دينامية العمليات والمراقب في التاريخ .

تمهيد :

لقد حاول علم الاجتماع ، أن يقيم د نظرية إجتماعية في المعرفة ، ، حتى يتوج بتلك النظرية أعظم انتصاراته على الفلسفة . وليس من شك — في أن مشكلة المعرفة تعد من أهم المشكلات التي ذهب بصدها الفلاسفة إلى مذاهب شتى . ولذلك كانت المعرفة هي المحور الأساسي لفكر الفيلسوف برتمه ، فهي لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا .

ولقد صدرت مسألة المعرفة في لفكر الفيلسوف بتحديد د موقف الانسان العارف ، أو د الأنا المدركة ، من الموضوعات ؟ وتساءلات الفلاسفة — كيف ندرك تلك الموضوعات ؟ وما أصل المعرفة ؟ وبأية وسيلة ترتبط المدركات بالذهن ؟ وما هو الأساس الذي يستند إليه الانسان المدرك حين يحاول أن يتعرف على طبيعة الأشياء من حوله ؟

وفي الحقيقة — لقد صدرت البدايات الأولية لمشكلة المعرفة بصدور فلسفات اليونان ، ولكنها أصبحت ملححة على الفكر الحديث ، بعد أن سادت مشكلة الوجود على كل الفلسفات القديمة . فقد كان الفيلسوف القديم ينظر إلى العالم د نظرة عالمية ، من ناحية العالم ومن ناحية الموضوع ، ولذلك كان عقل الفيلسوف القديم عبارة عن مرآة للوجود والعالم .

على العكس تماما من حال الفيلسوف الحديث د فقد نظر إلى العالم من د ناحية الذات ، ومن د ناحية الأنا ، ، ومن ثم تعبر المعرفة عن الفلسفة الحديثة تعبيراً واضحاً مجرداً عن نظرة الفيلسوف إلى العالم .

وإذا كان موضوع المعرفة في الفلسفات القديمة ، هو السكن والوجود والعالم

من حيث بحث المبادئ الأولى والمائل الرئيسية ، فقد انصببت المعرفة في الفلسفة الحديثة بالاتفات إلى العالم من ناحية العقل ، وبالنظر إلى الوجود من زاوية « الأنا » ، أو « النفس » ، أو « الشعور » (١) .

ومثالنا الذي نموه على ذلك ، هو موقف كل من كانط وأرسطو من مسألة المقولات ، حيث وضع كل منهما قائمة لها ، وكان أرسطو في قائمة مقولاته « وجوديا » يرتب الأشياء وخصائصها ، على حين كان كانط « ذاتيا » يرتب وظائف العقل ، ويربط بين الوظائف المنطقية .

وأغلب الظن — أن هذا الاتجاه « الذاتي » ، هو السبب الذي من أجله كانت الفلسفة الحديثة ترمتها فلسفة « تصورية » ، أو « مثالية » ، حيث انتقلت من « التصورية الذاتية » التي يمثلها « ديكارت » ، إلى « التصورية العلمية أو النقدية » التي يمثلها كانط .

ويشهد تاريخ الفلسفة الحديثة ، كيف أخضع « ديكارت » العالم الخارجي إلى حكم الذات أو « الأنا أفكر » ، وكيف خضعت الفلسفة عند كانط إلى حكم العلم إذ أن — الانسان العارف عند كانط ، إنما يعرف العالم حسب مقولات صورية من ناحية ، ومادة في الحس من ناحية أخرى . ومعنى ذلك أن مشكلة المعرفة بوجه عام هي « مشكلة الإدراك » ، وهي « مشكلة العقل والتصورات » .

وترجع حلول الفلسفة — بصدد المعرفة — إلى نوعين رئيسيتين في تفسير العقل والتصورات ، فقد انشغل « ديكارت » بالبحث عن محك اليقين أو محك الحقيقة ، ولذلك واصلت وجهة النظر الديكارتية ، تلك « التصورية الدجاطيقية القديمة » ، ولم ترق في المعرفة الحسية الا ظاهرا خداعا ، وأن الإدراك الصادق الذي يوصلنا الى الحقيقة إنما يحمل في طياته علامة « الوضوح والبنية » .

كما ذهب التصورية الديكارتية الى أن العقل وحده هو الذى يدخل فى أحكام المعرفة كل جلاء وتميز ، فهو الذى يضع « البسيط » تحت المركب ، و « الجوهر » تحت الأعراض ، و « العلة » تحت العماء الظاهر فى موضوعات العالم الخارجى ، فالعقل وحده هو مصدر المعرفة والحكم . وبهذا الفهم انطلق « ديكارت » على ذاته انغلاقا تاما .

وعلى العكس من التصورية الديكارتية ، ذهب التجريبيون من أتباع المدرسة الانجليزية ، الى أن الواضح المتميز لا يتحقق الا فى التجربة الحسية ، فلا علم لنا الا بما هو محسوس ، على اعتبار أن التجربة هى التى تصلنا بالواقع ، أما التصورات العقلية التى اطلب الديكارتيون فى تفسير وضوحها وجلائها وحدسيها ، فليست الا بقضايا مستمدة من الاحساسات ، وقد افترها التجريد من محتوياتها الحسية (٢) .

فالن تجربة هى المصدر الوحيد للحقيقة ، وهى التى تنقش على صفحة العقل كل المعانى والمبادئ التى هى تجريدية الاصل ، بمعنى أن الحس والتجربة هما الينوعان اللذان تتدفق منهما المعرفة ، وهما النافذتان الوحيدتان اللتان ينفذ منهما الضوء الى حجرة العقل المظلمة ، لذلك فإن « كل الافكار هى صور Images » ، وكل صورة محددة هى كلية ومشروطة بشروط التجربة (٣) .

والنفسفة بهذا الموقف لا محالة تحكم عليها بالثنائية ، حيث أن الحلول الاساسية لمسألة المعرفة ، انما ترد فى نظر الفلاسفة الى « ثنائية » فى الفكر والوجود ، وهى ثنائية « العقل والحس » . ومن ثم صدرت عن هذا الموقف الميتافيزيقى الثنائى سائر الفلسفات العقلية والنزعات التجريبية ، منذ ظهر « أفلاطون » و « ديكارت » و « دافيد هيرم » .

فقد التفت « أفلاطون » إلى المحسوس على أنه ظلال وأشباح لمثل مقولة ، ونظر « ديكارت » إلى الامتداد والحركة في العالم الفيزيقي ووردهما إلى معان واضحة في الذهن . وهذه الوسيلة رد العقليين عالم الحس إلى العقل ، لكي يتخلصوا من تلك الثنائية القائمة بين « العقل والوجود » .

وكذلك الحال فيما يتعلق بسائر الفلسفات التجريبية ، فلم يرض الحسبون عن تلك الثنائية ، ولذلك حاول التجريبيون أن يردوا كل « ما هو معقول » إلى « ما هو محسوس » ، فإن أول ما صنعه « جون لوك » في كتابه « محاولة في الفهم الإنساني » هو أنه حاول أن ينحى المذهب العقلي من طريقه . وأن ينكر الاتجاه الديكارتي القطري ، لكي يؤكد مذهب الحس وفلسفته التجريبية (٤) .

والعقل عند « لوك » لوح مصقول ، تنقش عليه التجربة كل المعاني والمبادئ . على إطلاعها ، فلا يوجد شيء في العقل إلا وقد سبق وجوده في الحس . وتدور فلسفة « دافيد هوبم » حول تحليل المعرفة الخالصة من كل إضافة عقلية وفقا للبدأ الحس .

والأنا عند « هيوم » مقولة تخضع للتجربة الخارجية والباطنية ، على اعتبار أن « مقولة الأنا » عنده ليست إلا مجموعة من الاحساسات (٥) ، كما أن المعرفة برمتها عند هيوم ترتد إلى مجموعة من الإدراكات Perceptions (٦) . وتقسم تلك الإدراكات إلى تودين ، فهي « آمار » وانطباعات Impressions ومنها معاني أو أفكار Ideas .

وهناك أيضا نوع آخر يؤكد هيوم ، وهو « العلاقات » بين المعاني والأفكار بعضها بعضا من ناحية ، والعلاقات القائمة بين الآثار والأفكار من ناحية أخرى .

وتتميز « الآمار أو الانطباعات » بأنها أكثر قوة وفاعلية من « المعاني » أو « الأفكار ». إذ أن « الفكرة » في حقيقة أمرها ، هي عند هيوم « صورة باهتة » تتخلّف في الوجدان بعد اندثار « الأثر » أو « الانطباع » ، كما أن عملية « التذكر » هي عملية استعادة (٧) لذلك « الأثر المندثر » ، ولذلك كانت الأفكار أضف من الآمار .

وبهذه الفلسفة الحسية ، رفض هيوم كل المعاني المجردة ، وأنكر وجود « الجواهر » ، مثل جوهر النفس (٨) وجوهر الله . بل وذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فأنكر قيام الجواهر المادية والروحية على السواء (٩) ، إذ أن التجربة المباشرة في زعمه لا تؤدي إلى معرفة جوهر ما ، حيث أن الجوهر فكرة ميتافيزيقية مجعولة لا تقبدي لنا في الحس الظاهر .

وتؤمن تجريبيية هيوم بفكرة العلاقات والارتباطات القائمة بين الأفكار والآمار ، وتنشأ تلك العلاقات بفعل « قوانين التداهي » ، ويقصد بها قوانين « التشابه Resemblance » و « التقارن Contiguity » في المكان والزمان والعلية (١٠) .

هناك إذن موقفان متعارضان بصدد المعرفة عند العقليين والحسنيين ، ولم يفتتح « كانط » هذين الاتجاهين المتنافسين في أصل المعرفة ، حيث التفت كل اتجاه منهما إلى الفكر من ناحية صلته بالأشياء كي يتحرى عن مصدر الحقيقة ، إما « في الأشياء » وإما « في المعاني العقلية » التي ينطوي عليها الفكر كالمثل والأفكار النظرية .

ولكن « كانط » في فلسفته النقدية قد أغفل قبة الموجودات والمعقولات

ولم يقدّم وزناً لمسألة الفكر والوجود ، وإنما التفت فقط إلى المعرفة العلية وحدها ،
المعرفة كما هي قائمة بالفعل ، ومن هنسنا تسأل « كانط » كيف أعرف
الموضوعات ؟ (١١) وما هي شروط المعرفة الممكنة ؟

وجد « كانط » في الرد على هذا التساؤل ، أن الميتافيزيقا غير مجدية بصدد
المعرفة لأنها أقامت حرباً لا تنتهى بين الحسنيين والعقليين ، فليست المعرفة مجرد
« تداعى للبعائى » على ما يقول الحسيون ، إذ أن « هيوم » وغيره من سائر
التجريبيين قد أخفقوا في إقامة المعرفة الكلية الضرورية .

ولم يجد كانط أيضاً في النزعة الأرسطية ، ما يضيف شيئاً إلى نظرية المعرفة (١٢)
حيث لجأ إلى طريقة جديدة ، وأراد أن يتخذ موضوعاً لفلسفته بالنظر إلى الفكر
العلوى حين يضع المعرفة ، وإلى الذهن حين يقوم بعملية المعرفة .

فاتجه « كانط » بفلسفته التراسندنتالية إلى الفكر حين يعمل ، واتخذ أمراً
وسطاً بين المعرفة والوجود ، بالإشارة إلى قوتين أساسيتين هما « الحساسية »
و « الفهم » ، حيث تقوم كل قوة منها بدورها في إنشاء المعرفة وصنعها .

فالحساسية La Sensibilité (١٣) تتأثر وتتقبل آثارها كإمدادات معطاة
Donnés إلى الفكر . وتعرض هذه المعطيات إلى الفكر كإمداد فحسب ، وهذا
التأثير الذى تقوم به الحساسية حين تتقبل آثار الأشياء ، إنما هو وعى مباشر —
أى دون واسطة — يبر عنه كانط بأنه « حدس Intuition » ، على اعتبار أن الحدس
الكانطى هو الوسيلة التى بفضلها يتقبل الفكر الأشياء ويتصل بالموضوعات (١٤)
وهذا هو الحدس الحسى L'intuition Sensible .

واستناداً إلى ذلك الفهم الكانطى ، تصبح الإمدادات الحسية هي مادة

المعرفة ، وليست بالمعرفة كما يذهب التجريبيون ، إذ أن تلك الإمدادات عارية عن كل صورة من صور الفهم .

وفي هذا الصدد يرى دكانط ، أن كل معارفنا إنما تبدأ بالاحساسات ، تلك التي تمز بالفهم ثم تكتمل في العقل الحسابي (١٥) . ومعنى ذلك أن الفهم L'entendement هو الدور الإيجابي للفكر حين يعقل تلك الإمدادات الحسية ، وهنا يقوم الفهم ، بأفعال أساسية مثل التصور ، والحكم ، والاستدلال ، وهذا هو دور الفكر الرابط ، ووظيفة الفكر الصانع ، والمشييد للمعرفة .

وبكلمات أكثر دقة — أن وظيفة الحساسية هي « التقبل السلبي » ، للإمدادات ، عن طريق الحس ، أما وظيفة الفهم فهي التركيب الإيجابي للإمدادات والتأليف بين الموضوعات المنتسائة في الحساسية في وحدات عامة بواسطة والكليات ، وعن طريق التعبيرات الكلية ، أي أن المعرفة الترانسندنتالية عند كانط تقوم على « معطيات الحساسية » ، وتستند في الوقت ذاته إلى « صور الفهم » (١٦) .

وفي ضوء هذا الفهم — نلجس المسات العامة للمذهب النقدي الكانطي ، حين ينتقل من « التصورية المطلقة » إلى « الموضوعية » ، المتحققة في العلم ، ثم ينتقل من تلك الموضوعية إلى « التصورية الترانسندنتالية » ، تلك التي تقول : أن الموضوعية في المعرفة إنما تتضمنها شروط أولية في الذهن نفسه مثل الزمان والمكان والعلية ، وبذلك تختلف تصورية دكانط ، عن تصورية العقليين والتجريبيين معا ، إذ إنها تصورية مخففة لأنها قاصرة على تلك الشروط الأولية ، وتتضمن في الوقت ذاته قيام موضوعية الأشياء .

• • •

وخلاصة القول — أن السؤال الذى ألقاه الفلاسفة عن أصل المعرفة ،
تمحض عنه فى الفلسفة الكثير من وجهات النظر .

ولقد حاول علم الاجتماع ، أن يحقق لذاته « وجهة نظر » يفسر بفضلها
مشاكل المعرفة ، فافتحم بتلك المحاولة ميدانا غريبا عنه ، حين يسهم بنظرية
سوسيولوجية فى المعرفة ، كى تقوم مقام الاستمولوجيا التقليدية .

وبذلك حاولت وجهة النظر الاجتماعية ، أن تفسر مشكلات المعرفة فى ضوء
اجتماعى خالص بصدر ما يسميه الاجتماعيون « بعلم الاجتماع المرفى » .

ولعلنا نسأل — ماذا يقصد علم اجتماع بسوسيولوجية المعرفة ؟ وما هى
الفروق الاساسية التى تميز « علم اجتماع المعرفة » عن ميدان البحث الاستمولوجى ؟
وكيف أدل علم الاجتماع الاستمولوجى بدلوه فى مشكلات المعرفة ؟

وللإجابة على هذه المسائل نقول أن « علم اجتماع المعرفة » هو أحدث
فروع علم الاجتماع التى تعرضت لميدان جديد من ميادين البحث التى تسهم فى
مباحث وثيقة الصلة بالفكر المتنازع فى الحالى ، إذ يتصل بمجال هذا العلم
بدراسة الافكار والايديولوجيات وما يربط بهما من علم وتكنولوجيا (١٧) .

وهناك مسائل رئيسية تعرض لها علم اجتماع المعرفة ، كمسألة أصل المعرفة
ومصدر الحقيقة وأساس الصلح الاستمولوجى ، مما جعل علم اجتماع المعرفة
يتحول بالضرورة إلى نظرية سوسيولوجية للمعرفة ، من حيث أن الحقيقة من
وجهة نظر هذا العلم ... إنما تصدر عن الواقع الاجتماعى (١٨) .

ويرى « كارل بوبر Popper » ، أن « علم اجتماع المعرفة » هو وليد « الفتننة
السوسيولوجية Sociologisme » باعتبارها مذهبا حديثا فى نظرية الحتم

السوسيولوجي Social determination ويهدف د علم اجتماع المعرفة ، في نظره ، إلى إبراز قيمة هذا الحتم الاجتماعي في بناء المعرفة (٢١) .

ولقد نظر د كارل مانهايم Mannheim ، إلى هذا العلم من زاويتين (٢٢) : الأولى بالنسبة إلى ذلك العلم باعتباره د نظرية بحثية ، أما الثانية - فقد نظر إلى د علم اجتماع المعرفة ، على أنه د منهج من مناهج البحث ، في الدراسات السوسيولوجية والتاريخية .

وإذا نظرنا في رأى د مانهايم ، - إلى علم اجتماع المعرفة ، باعتباره د نظرية خالصة ، فإنه يبحث في تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود ، وتفسير الصلة بين الحقيقة والواقع . إما إذا نظرنا إليه باعتباره بحثاً من الأبحاث السوسيوتاريخية ، فإن علم اجتماع المعرفة يبحث في مختلف الأشكال التي تتخذها تلك العلاقة القائمة بين الفكر والوجود ، واختفاء آثار هذه العلاقة خلال التطور العقلي للجنس البشرى .

ويأخذ د علم اجتماع المعرفة ، على عاتقه دراسة الايدولوجيات وتطورها خلال التاريخ العقلي للإنسانية ، كما يبحث مختلف الطرق التي بفضلها تتطرق تلك الايدولوجيات إلى المعرفة الإنسانية ، بحيث تختلف صور الموضوعات Objects التي تشاهدها الذات Subject (٢٣) وفقاً لاختلاف المواقف والأوضاع الاجتماعية .

واستناداً إلى هذا الفهم تصبح د المواقف التاريخية والأوضاع الاجتماعية ، هي المصادر الأولية التي تشكل د النسق العقلي والفكري ، للإنسان ، ومن ثم يدرس علم اجتماع المعرفة مشكلة ذاك النسق العقلي في كليته وشموله ، حيث

يشلور نظام العقل والمعرفة ، وحيث تتطور تيارات الفكر المتصارعة ، باحتكاكاها المستمر بالجماعات ، والزهر السوسيو تاريخية .

وفي الواقع أن المعرفة — على ما يقول « روبرت ميرتون » Merton Robert (١٩٣٦) هي كلة واسعة فضفاضة ، تضم في محتواها وتشمل في طياتها كل أشكال الفكر وأساليبه ، تلك التي تبدأ من المعرفة الأولية الساذجة لدى رجل الشارع ، وتنتهى بأسياسها متمثلة في صورة العلم الوضعي :

ويرتد مصدر المعرفة — في رأى « ميرتون » — إلى بنية الثقافة السائدة في المجتمع ، وإلى كل ماتحويه كلة « الثقافة » Culture ، من معاني عقائدية ومضامين أخلاقية ، وما تشتمل عليه « روح الثقافة » من معايير ومقولات ومسابات ابستمولوجية امبيريقية .

وخلاصة القول — لقد بحث الاجتماعيون مسألة منابع المعرفة والحقيقة ، تلك المسألة التي ترددت حولها سائر الفلسفات .

وحاول الاجتماعيون أن يكتشفوا مصادر اجتماعية تركز إليها المعرفة ، بالبحث عن سند يستند إليه الفكر ، فأنكروا تلك الحلول الميتافيزيقية وربطوا المعرفة بالأصل الاجتماعى وبالأساس الثقافى ، وأصبح « الوجود الاجتماعى » هو المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ونحن هنا يتجلى الفكر من وجهة النظر الاجتماعية على أرضية الوجود الاجتماعى .

وإذا ما عقدنا شتى المقارنات بين وجهات النظر الميتافيزيقية ووجهة النظر الاجتماعية بصدد المعرفة ، نقول أن الميتافيزيقا قد بحثت حلة المعرفة ومصادرها في الإنسان الفرد ، ولكن « ميتافيزيقا علم الاجتماع » قد ربطت بين الفكر

والواقع التاريخي، ودرست المعرفة ومصادرها لدى الإنسان التاريخي، بالنظر إليه ككائن اجتماعي يستمد معرفته من بنية الثقافة والمجتمع والتاريخ.

• • •

ولا يقتصر البحث السوسيولوجي في المعرفة، على مجرد إدراك العلاقة بين معايير الفكر بإحتكاكها، بالعوامل الثقافية والاجتماعية، أو على مجرد تطور مثل تلك العلاقة على مر التاريخ، بل أن ثمة مباحث أخرى هي على درجة كبيرة من الأهمية يتعرض لها «علم اجتماع المعرفة»، حين يقوم، «بنقد الاستمولوجيا القديمة»، وهدم نظرية المعرفة كما صاغها الفلاسفة.

حيث وجد علماء سوسيولوجية المعرفة أن الاستمولوجيا التقليدية قد عجزت تماما عن حل مشكلاتها، كما عجزت أيضا عن اكتشاف الجديد في ميدانها، إذ أن النتائج الاستمولوجية في زعم الاجتماعيين إنما تدور في حلقة مفرغة.

فلقد انحسرت وجهات النظر الاستمولوجية منذ «أرسطو» و«ديكارت»، و«كانط»، بين قطبي الذات Subject والموضوع Object (٣٣) على حين أرادت وجهة النظر الجديدة في سوسيولوجية المعرفة أن تقوم بتشريح هذه المعايير الاستمولوجية التقليدية، وأن تتمرد على تلك الحدود الفاصلة التي انحسرت فيها الميتافيزيقا.

ويرى «مانهايم»، أن حلول الميتافيزيقا للمشكلة الاستمولوجية قد بدأت في الذبول، حين توقف النظر في المسائل التقليدية للمعرفة، وما يتعلق بها من تفسيرات كلاسيكية، ومن ثم بدأ «علم اجتماع المعرفة»، في الظهور، حين يشق السبيل كي يحل أخيرا بديلا عن الاستمولوجيا محاربا أن يأتي بالجديد في ميدان المعرفة وفي عالم الميتافيزيقا (٣٤).

ولقد وجهه ومانهايم، (٢٥) شتى الانتقادات إلى وجهات النظر التقليدية بصدد المشكلة الإستمولوجية وموقف الفلسفة منها، حيث أن الفلسفة من وجهة نظره قد تجملت في مواقف بعينها دون أن تبرحها، وظل الفلاسفة و سجناء أفكارهم، لأنهم ربطوا عقولهم « بتاريخ الفلسفة »، وأخذوا يفكرون في قوالب الفكر الفلسفى من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقى .

ولقد أخذ ومانهايم ، على الفلاسفة ، أنهم حين نظروا في المعرفة ، أو في طبيعة الفكر ، فإنما يرتدون في ذلك إلى ما في أذهانهم من مصطلحات الفلسفة ، ويرجعون إلى مواقف تاريخية سابقة وقفها الفلاسفة من نظرية المعرفة ، أو بالتفات أحيانا إلى مجالات خاصة من المعرفة يستندون إليها ، مثل المجال الرياضى أو الفيزيقي في المعرفة ، حين يستند الفيلسوف أحيانا « إلى حقيقة البرهان الرياضى وبدايته ، أو إلى ذلك اليقين الذى يبدو في مجال العلوم الطبيعية .

على الرغم من أن هناك في رأى مانهايم « مجالات غصبة » ، تفسر أنماط الفكر وأساليب المعرفة بالاستناد إلى المجال السوسيولوجى ، الذى يفضله يمكن فهم الأصول الاجتماعية لفكر والمصادر التاريخية للحقيقة .

وبرى « ورنر ستارك » (٢٦) Werner Stark ، أن الإستمولوجيين في الفلسفة ، قد ألفوا بصدد المعرفة — النظر إلى « الذات المدركة » ، على أنها « الإنسان الفرد » ، أو « الإنسان المنزل » ، أو « الإنسان الصورى الخالص » بالمعنى الكاظمي .

ولم يميز الإستمولوجيين بين « الذات السارفة أو المدركة » من جهة وبين « عالم الموضوعات » التى يراد إدراكها من جهة أخرى ، كما أنهم لم يفسروا كيف يدخل

« العالم الموضوعي » ويلج بموضوعاته إلى عالم الوجدان والشعور ، فتتمثله الذات للشاعرة أو المدركة .

وأن « كائط » من وجهة نظر « ورنستارك » لم يكن واقعياً في نظريته إلى المعرفة ، فقد أحال المعرفة إلى « تصورية تركيبية » ، ونظر إلى الإنسان على أنه « كائن مجرد Abstract » وإلى عقله على أنه عقل خالص .

على حين أننا لا نجد — فيما يقول « ورنستارك » ، إنساناً بدون تاريخ ، ولا نجد إنساناً مجرداً على الإطلاق . كما يستحيل علينا أن نجد فعلاً خالصاً . ولا يوجد في الواقع إلا ذلك « الإنسان المشخص » المحدد بالذات ، ذلك الإنسان الاجتماعي الذي نراه من خلال احتكاكه بالآخرين ، والذي يتأثر بـ مختلف المعايير الاجتماعية ، والذي يتشكل عقله بالتربية وتضام شخصيته في صور اجتماعية ، كما يصاغ عقله في إطار اجتماعي ويتحدد في قالب ثقافي .

وهذا هو الإنسان الاجتماعي لا المجرد ، الإنسان الذي يختلف من عصر إلى عصر ، ومن مجتمع إلى مجتمع ، فمن خلال روح العصر والمجتمع ، نستطيع أن نعرف كيف يفكر هذا الإنسان وفيما يفكر ... فمن الخطأ إذن من وجهة نظر سوسيولوجية المعرفة ، أن نميز بين الإنسان باعتباره « ذاتاً مدركة » ، وعقلاً مفصلاً للعالم الخارجي ، وبين الإنسان باعتباره كائناً وعضواً في مجتمع محدود بالذات . ومن الاجحاف أن نهمل ذلك « البعد الاجتماعي » ، الكامن في جبهه الفكر والوعي الإنساني .

من حيث أن « الذات العارفة » هي تلك الذات الاجتماعية المدركة التي يحملها الإنسان بين يديه ويمثلها في حسه وشعوره وعقله . والإنسان كائن اجتماعي

ينفصل مدركاته من خلال احتكاكه بالآخرين ، ويفسرهما في ضوء المعايير السائدة في مجتمعه ، تلك المعايير العقلية التي تمحضت عن بنية المجتمع بانساقه ونظمه .

ومن هنا يصبح « علم اجتماع المعرفة » علما مكثلا للإبستمولوجيا ، مصصحا لوجهات النظر التقليدية في المعرفة (٣٧) ، حين يظهر خطأ التصورين والمثاليين ، الذين نظروا إلى العقل الانساني على أنه « عقل وحيد منزول » يتميز بما يحويه من « مقولات استاتيكية » ثابتة ، كما يظهر أيضا خطأ الحسيين والتجريبيين ، الذين نظروا إلى الاحساسات والمدركات الحسية ، على أنها أدوات المعرفة الوحيدة ، وعلى أنها واحدة بينها في كل زمان ومكان .

ولكن علم اجتماع المعرفة ، يصحح تلك النظرات الكلاسيكية ، ويلتفت فقط إلى العقل من خلال المعايير الفكرية التي اكتسبها من المجتمع ، وإلى الإدراك الحسي للعالم ، باعتبار إدراكا مشحونا بعناصر اجتماعية .

من حيث أن الانسان المفكر سواء أكان فليسا أو فنانا ، ليس كائنا وحيدا منزولا وكائنا « ألقى في هذا العالم » ، كما أنه ليس كائنا غريبا يعيش خارج جدران المجتمع وحدوده . ولكننا إذا ما تناولنا « فلسفة الفيلسوف » مهما كان في عزلة ، وإذا عالجتنا « الخلق الفني » لفنان مهما خلق بعيدا في برج عاجي ، لوجدنا أن الفن قد انطبع بالطابع الاجتماعي ، وأن النتاج الفلسفي قد امتزج بالكثير من العناصر الثقافية والاجتماعية .

يقول « ورنر ستارك » Werner Stark « إننا إذا استمعنا مثلا إلى سيمفونيات « موزارت » Mozart ، (٣٨) ، لوجدناها بمنزلة موسيقى الموت ، ذات اللحن الجنائزي ، مشحونة بعناصر الحزن الدفين ، ففي موسيقى « موزارت » صلاة على أرواح الموت ، وفيها طلب الرحمة والفران . وهذا هو ظاهر التغم الحزين .

ورى ورم سترك أننا نستطيع أن نفصر حقيقة تلك الألحان وأن نتوصل إلى باطن تلك الأنغام الحزينة ، باكتشاف العنصر الاجتماعى الكامن فيها ، حين تصبح تلك الموسيقى من وجهة النظر الاجتماعية، انعكاساً فنياً لأحوال ومزاج، الاجتماعية ، وما اصطدم به من ظروف قاسية بحثاً عما يسد رمقه طلباً للحياة ، ومن هنا كانت نظراته القلقة إلى العالم ، تلك التى صاغها فى « قوالب موسيقية » تغلب عليها فلسفة الفن الحزين وتهدر عن ذلك « الموقف الاجتماعى » فى قلعه وبأسه واضطرابه .

وارتكاناً إلى هذا الفهم — لا ينبغى أن ننظر بصدد تفسير المعرفة . إلى الإنسان العارف على أنه ذلك الكائن الفرد المتمول ، من حيث أن الإنسان من رجة النظر السوسولوجية للمعرفة ، ليس كائن يفكر فى عزلة ، كما تصورت الفلسفات الكلاسيكية ، وإنما يفكر الإنسان من خلال ظروفه الاجتماعية وروح العصر الذى يعيش فيه .

وللذات الإنسانية المارقة لاتعيش فى جزيرة نائية، مثل « روبنسون كروزو »، وإنما يكتسب الإنسان إنسانيته باعتباره كائناً اجتماعياً ، ولذلك فإن الإنسان لا يفكر إلا من خلال بنية المجتمع أو روح الثقافة السائدة فى مجتمعه ، ومن ثم كانت الرابطة أصيلة بين الفكر والمجتمع .

وعلى هذا الأساس حاول علماء سوسولوجية المعرفة ، سبر غور الفكر فحفروا طويلاً ، بحثاً عن مصادره ، وتمقروا بعيداً طلباً للأصول الجسدية المعرفة ، ومن تلك الأعماق الاجتماعية حاولوا كشف وجه الحقيقة .

ولعل البحث الميتافيزيقي بصدد الحقيقة ، يعتبر محورياً رئيسياً تدور حوله الدراسات الابدستمولوجية في الفلسفة العامة ، وكذلك الحال فيما يتعلق بعلم اجتماع المعرفة ، فقد أسهم في تلك المسألة ، ورفنها إلى درجة رفيعة في البحث السوسيولوجي ، وحاول علم الاجتماع أن يؤكد الحقيقة في ضوء الفهم الاجتماعي.

والحقيقة « نسبية » ، فيما يرى علماء المعرفة (٢٨) ، ولقد استندوا في ذلك إلى أن « الحقيقة ليست مطلقة » ، لأن الحقائق إنما تقفز قفزاً من عالم الواقع الاجتماعية ، والأحداث التاريخية ، ومن هنا كانت نسبية الحقائق في المجتمعات نظراً لموضوعية الحقيقة ، كما نشاهد في مجتمع مفدين بالذات ، ولكنها لا تظهر « بفهمها ولحما » بنفس الصورة ونفس الموضوعية في مجتمع أو في ثقافة أخرى . ومن هنا يتركز علم اجتماع المعرفة على أساس النسبية لكل حقيقة ، ومن هنا أيضاً رفض البحث في المطلقات واستقر في حدود النسبية لكل معرفة ، ولقد حاول علماء اجتماع المعرفة البرهنة على نسبية المعارف والحقائق في المجتمعات الإنسانية

واستند علماء اجتماع المعرفة ، في يحشم عن سيدسيولوجية الحقيقة ، إلى المنهج التاريخي ، وزعموا أن ما يؤكد نسبية المعرفة ، هو تلك « المتغيرات التاريخية Historical Variability » (٢٩) التي تطرأ على مقولات الفكر الإنساني ، تلك المقولات الفكرية التي نظر إليها « كانط Kant » على أنها « صورية Formal » الشكل فارغة المضمون ، واستناداً إلى هذا الفهم شيد كانط بناء عقلياً صارماً ، يقوم على أساس تلك المقولات الاستاتيكية الثابتة التي لا تتغير .

وإزاء ذلك الاتجاه الكانطي أثار « وللم جيروسالم Wilhelm Jerusalem » (٣٠) الكثير من الانتقادات والاعتراضات ، التي يؤيده فيها « ماكس شيلر Max Scheler » ، تلك التي تركز على تهافت قائمة المقولات التي

وضعها كانط ، من حيث أنها ليست إلا قائمة لمقولات الفكر الأوروبي التي تمخض عنها العصر الكانطى .

وعما أيد هذا الاتجاه الجديد في علم اجتماع المعرفة ، وتأكيد على إنكار الفهم الكانطى لمقولات الفكر الإنساني ، ظهور كتابات د لوسيان لبني بريل ، التي أكدت د نسبية المقولات ، ، والتي فصلت بين منطق الفكر البدائي ومنطق الفكر المتحضر ، ونظرت إلى العقلية البدائية على أنها سابقة على الفكر المنطوق *Prélogique* على نحو ما أشرنا في الجزء الأول من هذا الكتاب (٥) .

من حيث أن قوانين الفكر البدائي تختلف اختلافا تاماً عن تلك القوانين التي يتميز بها الفكر الحديث ، وبخاصة فيما يتعلق بقانون الهوية وقانون عدم التناقض ، كما أكدت أيضاً دراسات د لبني بريل ، و د مارسيل جرانيت *Granet* ، في المجتمعات البدائية ، مسألة د نسبية العدد ، في المجتمعات الحديثة والمتأخرة ، ومن هنا صدرت لسمية المعرفة والمقولات ، وأخفقت وجهة النظر الكانطية في عمومها ريثباتها وقيلاتها .

هذه بعض الانتقادات العامة التي ساقها علم اجتماع المعرفة ، وذلك هي الوظيفة النقدية التي اضطلمت بها ضوسولوجية المعرفة في موقفها من مشكلات المعرفة ، وإزاء ما جادت به قرايح الفلاسفة من حلول بصدد المسألة الإستمولوجية .

وإذا كان موضوع البحث في علم الاجتماع المعرفة يتعلق بدراسة العلاقة بين

(١) دكتور فباري محمد اسماعيل « علم الاجتماع والفلسفة » ، الجزء الأول ، صفحات

الثقافة والفكر وتفسير الصور التي تتخذها مثل تلك العلاقة على مر التاريخ. فإننا نعتبر د أوجست كومت Gomre ، هو أو من طرق تلك المسألة ، وأبرز فيلسوف اجتماعي تتساءل تلك العلاقة . قسم مراحل الفكر الانساني إلى حالات لا هوتية وميتافيزيقية ووضعية كما أن تلك الحالة الأخيرة ، هي الصورة النهائية للمعرفة عند كومت باعتبارها أسنى مظاهر الفكر البشرى .

الفكر والوجود في سوسيولوجية المعرفة :

ولعل د إميل دوركيم ، قد أسهم في مسألة العلاقة بين المعرفة والوجود ، على اعتبار أن د دور كايم ، وأتباع مدرسته يمثلون جميعاً إمتداداً طبعياً لآراء كومت . فقد أشار د دور كايم ، إلى أن المعرفة تصدر عن الرافية الجمعية ، كما ينشأ الفكر عن التجربة المباشرة التي يحياها كل فرد حياته الاجتماعية (٣٢) .

من حيث أن الفرد لا يتجه كلية بفكرة وشعوره نحو العالم أو الطبيعة ، بل إنه على العكس من ذلك ، يتجه مباشرة نحو المجتمع الذي يشارك فيه (٣٣) ، كما أن التجارب الاجتماعية التي يمارسها الفرد داخل نطاق الجماعة ، إنما تنطبع بطابع المجتمع ، تشكل من فكره ومعرفته وعلى هذا الأساس لا يعتبر الفكر — عند دور كايم — واقعة أولية — وإنما هو نتاج المجتمع والتاريخ (٣٤) .

وهذه نزعة كونثية الأصل ، فقد كان د أوجست كومت ، يقول د إنشا لا يمكن أن نعرف أية فكرة معرفة كاملة إلا بالرجوع إلى تاريخها (٣٥) ومن ثم كانت النظرية السوسيولوجية في المعرفة ، تستند إلى التاريخ وفي حدود التاريخ ، بتحليل الفكر طبقاً لواقع التاريخي ، وتفسير الحقيقة استناداً إلى التصور الجمعي ، من حيث أن المجتمع هو المصدر الحقيقي والشرعي للأفكار .

وبرى د روبرت ميرتون Merton ، أن هناك نظريات متعددة في
سوسيولوجية المعرفة ، صدرت جميعها بظهور كتابات د ييرتم سوروكين
Sorokin ، ود كارل ماركس ، ود ماكس شيلر ، ود كارل مانهايم ، (٣٦)
وتميزت نظرية د سوروكين ، عن مختلف تلك النظريات ، بزعمتها التصورية
واتجاهها المثالي ، حيث رد كل أشكال المعرفة إلى بنية الثقافة ، وانعكاس معايير
الثقافة على المدرجات العقلية للإنسان ، ومن هنا كانت الملة ، في تمايز العقليات
وتباين أساليب المعرفة طبقاً لاختلاف لون الثقافة السائدة فالثقافة عند
د سوروكين ، هي د الأساس الوجودي ، الذي عنه ينبثق الفكر ، وتنشكّل
المعرفة عن طريق اكتساب السمات الثقافية ، ومن ثم يتكون ما يسميه
د سوروكين ، بالعقلية الثقافية Culture Mentality .

وعلى غرار د كونت ، يميز سوروكين بين ثلاث أشكال من الفكر والمعرفة
صدرت أصلاً عن أنماط من ثلاثة من الثقافة ، وتمثلها ثلاثة أنواع من العقليات ،
تلك هي العقلية الروحية ، والعقلية الحسية Sensitive Mentality والعقلية المثالية
Idealistic .

أما العقلية الروحية ، فنبتثق عن ثقافة فكرية ، فتدرك الحقيقة وتُشاهد
الواقع على أنه أمر د لا مادي non-material ، أو د غير محسوس ، وقرى
الحقيقة في صورة روحية خالصة ، وتنزع تلك العقلية نحو التقليل من أمر
الحاجات المادية والفيزيائية للإنسان ، وعدم الالتفات إلى تلك الشهوات الزائلة .
حيث أنها تعظم كل ما هو روحي خالداً . بالإيمان بكائن سام خلاق يتجلى في
ذات الله سبحانه وتعالى .

وتتجلى تلك العقلية الروحية بوضوح بين جماعات الفرق الصوفية ، حيث يعيش الصوفي في صومعته وخلوته ، وقد تجرد من كل علائق دنياه ، متجها بذلك نحو الحق ، بانقطاعه عن الخلق في عزلته الميتافيزيقية ، حيث الحضرة مع الله ، وحيث لا يبتعد الصوفي إلا وجه الحق ، تلك هي العقلية الروحية في أسمى صورها ،

أما العقلية الحسية ، فهي على العكس من ذلك فلا تصدر إلا عن ثقافة مادية ، ولا ترى في الواقع الا صورته الحسية ، ولا تشاهد الحقيقة إلا في مجسدها المادى الخالص ، حيث تستند تلك العقلية في المعرفة إلى ما تحكم به المشاهدة الحسية وحدها ، وما يهدف إلى إشباع الحاجات الفيزيقية للانسان إلى أكبر قدر ممكن ، والاعلاء من شأن الحقائق المادية والقيم المستمدة من الواقع الحسى .

ويرى سوروكين ، أن ذلك الطابع الثقافى للمادى ، أصبح الآن أقل انتشارا من الطابع الثقافى الروحى ، وبعد ذلك شاهدا من الشواهد التى تؤكد عدم التكامل الكامن للأصول الحسية والمصادر المادية التى يركز عليها تلك الثقافة الحسية المادية (٣٧) .

ومزج سوروكين بين هذين النمطين للثقافة الروحية والحسية ، في نمط ثالث تمثله العقلية المثالية ، التى بفضلها يحدث التوازن ، بين كل ما هو روحى وما هو حسى في بنية العقل ، حيث ترابط سائر الافكار وتنعكس مباحث الفكر ومضامين التجربة الانسانية ، وتتجلى كل تلك الانطباعات برمتها على مظاهر الفن والأدب .

هذه هي الاشكال الثلاثة للمعرفة عند سوروكين ، تلك الاشكال التى صدرت عن الاصل الاجتماعى والواقع الثقافى . ولا شك أن هذا الاتجاه الثقافى الذى

نجدده عند سوروكين ، يمثل أحد الأهداف الكبرى التي يهدف إليها علم اجتماع المعرفة في ربط الفكر بالأساس الاجتماعي .

علم الاجتماع الماركسي والايديولوجيات :

وجدير بنا أن نشير إلى ما جادت به العقلية الألمانية في علم اجتماع المعرفة ، لما أضفته تلك العقلية من خصوصية و ثراء بصدد سيوسولوجية المعرفة ، حيث تقدم علم الاجتماع الماركسي بالكثير من المبادئ والمفاهيم الجديدة ، فأدخل فكرة « الايدولوجيا » في علم الاجتماع ، ونادى بحتمية التاريخ وعالج فكرة « الضرورة » و « الفاعلية » في دراسة المماريات الثقافية والتاريخية (٣٨) .

ويرى كارل ماركس — أن الايديولوجيات والافكار — إنما تنجم عن مظاهر الحياة الجمعية الاقتصادية ، كما أكدت الايديولوجيا الماركسية على العناصر الاجتماعية في صدور الفكر وفي الميثاق المعرفة ،

وفي ضوء هذا الفهم الماركسي ، يهدف علم اجتماع المعرفة إلى دراسة العناصر الاجتماعية والطبقية في التفكير ، ووظيفة تلك العناصر في تكوين صورة عامة للعقل داخل إطار الواقع الاقتصادي (٣٩) . ولقد تجملت فكرة الايديولوجيا أصلاً في الفكر الماركسي ، على اعتبار أنها انعكاس للصراع السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي يتحكم في الفكر الطبقي ، إلى هنا ويتركز في تلك المواقف والارتباطات العامة التي تتعلق بصراع الجماعات والطبقات وعبر التاريخ (٤٠) .

واستناداً إلى ذلك الفهم ، يرد « ماركس » الايديولوجيات والافكار إلى تلك المشكلات الاجتماعية التي تنبثق من داخل بنية الطبقة . على أساس أن الفكر لا يتوقف على مجرد « الوضع الاجتماعي » للفرد ، بل أنه يتوقف أصلاً على الوضع

الاقتصادى ويصدر عن الموقف الاجتماعى والسيكولوجى للطبقة برمتها ، من خلال صراعها وآمالها ومخاوفها (١٩) ، وإمكاناتها الموضوعية ، تلك الآمال والمخاوف التى تنبثق عن ظروف وضعية يحددها السياق السوسيو تاريخى .

فإننا حين نتعرف على أيديولوجية العصر أو الطبقة ، ونحن نحاول أن نفهم حقيقة جماعة من الجماعات والزمير السوسيو تاريخية ، فإنما نعى بذلك أن نتعرف على خصائص وتكوين البناء الكلى ، لروح العصر ، أو «فكر الطبقة» ، أو «عقل الجماعة» ، ذلك البناء المكرى الشامخ ، الذى يتألف من مجموع الأفكار والآراء والظروف المنبثقة عن نسق القيم الاجتماعية . وبعبارة أدق أن ذلك البناء العقلى لروح العصر والطبقة ، إنما يسير على العموم عن «موقف الحياة Life, Situation» ويفسر الوضع الراهن ، حيث تعبر تلك الأفكار العصرية والطبقية عن وظائف وجودها فى الوسط الاجتماعى (٢٠) .

ويرى «ميرتون Merton» أن الاتجاه الماركسى يعد محورا أساسا من محاور الارتكاز فى علم اجتماع المعرفة ، حيث فسر ماركس «الاضطرابات الوجودية Existential Basis» للمعرفة والأيديولوجيات ، تفسيرا اقتصاديا ، بصورها عن بنية الفكر الطبقي . حيث التفت ماركس إلى عوامل الانتاج باعتبارها الأساس الحقيقى أو «البناء الأسفل Infra-Structure» الذى إليه يستند «البناء الأعلى Supra-Structure» (٢١) .

ويتعلق البناء الأعلى بكل المظاهر العليا للفكر الإنسانى ، التى تتمثل فى الأيديولوجيا والفلسفة والفن والنثر . كما يرى ماركس أيضا ، أن تحليل المجتمعات ، ومعرفة اتجاه تطورها ، يجب الرجوع فيه إلى دراسة «البناء الأسفل» ،

أو ، البناء الاقتصادي ، الذى يتعلق بدراسة القوى الانتاجية لتلك المجتمعات ، على اعتبار أن طريقة الانتاج فى الحياة المادية ، إنما تسيطر على كل عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ، وعلى هذا الأساس أكد ماركس الصفات النوعية الظاهرة الاجتماعية حين يقول :

- « ليس الشعور هو الذى يحدد وجود ،
- « الإنسان ، ولكن على العكس فإن ،
- « الوجود الاجتماعى هو الذى يحدد ،
- « ذلك الشعور » (٤٤) .

من ذلك يتبين لنا أن الفكر الانسانى — عند ماركس — لا يشتق من الذات المفكرة ، كما ان الضمير لا يصدر عن الإنسان الفرد ، بل عن طبيعة وضع الطبقة فى صراعها واحتكاكها بسائر الطبقات ، فينعكس الفكر بهذا المعنى عن ذلك الموقف الوضعى الذى تحتله الطبقة فى البناء الاقتصادى (٤٥) .

وارتكالنا إلى هذا الفهم — نجد أن الشعور أو الوجدان الطبقي عند ماركس — إنما ينبثق عن مجموع التصورات الجماعية (٤٦) التى ترسب فى اعماق الطبقة ، ومن ثم كانت التصورات الجماعية لكل طبقة ، تتصل بمسألة « الأحكام التقويمية Jugement de Valeur » تلك الأحكام التى تعطىها مكانتها فى سلسلة القيم الطبقيّة (٤٧) .

وإن كان ذلك كذلك — فإن الطبقة لدى أصحاب الاتجاه الماركسى هى نقطة البدء فى مستوى التحليل السوسىولوجى فى علم اجتماع المعرفة ، إذ أن الأفراد داخل إطار الطبقة إنما تتحقق لدى كل منهم مقولات الفكر التى ترسب فى أعماق

الفكر الطبقي ، كما يتولد الفكر عند ماركس ، من ذلك الكفاح بين الطبقات ،
« طبقات المال » ، أو « البروليتاريا » ، في صراعها مع « البرجوازية » ،
و « الارستقراطية » ، وعن ذلك الصراع الطبقي ، تصدر التصورات المنطقية
التي ترتبط بتلك المشاعر والمصالح الاقتصادية والعلاقات الطبقيّة .

المقولات والطبقات الاجتماعية :

وارتكانا الى هذا الفهم — تصبح المقولات الماركسية ذات أساس
اقتصادي ، كما تصدر عن طبيعة الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها الأفراد داخل
اطار الطبقة ، وتعبّر عن تجريدات نظرية نهجت عن علاقات اقتصادية ، وصدرت
عن عناصر الإنتاج (٤٨) . وفي هذا المعنى يقول ماركس :

« ان الأفكار والمقولات الانسانية ليست »

« خالدة ، وكذلك العلاقات التي تعبّر عنها ،

« ليست خالدة ، وهي عبارة عن نتاج تاريخي ،

« انتقالي (٤٩) . »

وبذلك القول — أكد ماركس الدور التاريخي والاقتصادي للمقولات ،
واذا كان دور كيم ، قد رد المقولات الى بنية العقل الجمعي ، فان « ماركس » ،
يضعها باعتبارها أفكارا نسبية تاريخية متغيرة — داخل البناء الطبقي التاريخي
المتطور ، حيث يصبح للتاريخ أثره الحاسم في تشكيل التصورات
والايدولوجيات .

ومن هنا كانت الماركسية احدى فلسفات التاريخ ، التي تفترض فرضا اقتصاديا
تاريخيا لتغير الاجتماعي ، في محاولاتها لوضع قواعد ثابتة للتطور في حدود

الدوافع الاقتصادية التي تنجم عن البناء الأسفل ، باعتبارها مصدرا ساهما
يشكل صور الفكر وشروط المعرفة .

واستناد الى ذلك الفرض الاقتصادى التاريخى ، يقيم ماركس نظرية في
موسولوجية المعرفة ، تفسر الرابطة الاقتصادية بين عالم الفكر وعالم الموضوعات ،
وترد البناء الايديولوجى الأعلى La superstructure idéologique (٥)
الى أصول وجذور طبقية .

وبالتالى تصبح الماركسية كما يقول رايغوند آرون Raymond Aron «
احدى وجهات النظر الموسولوجية التي تحاول أن تفسر الافكار بالرجوع
الى طبيعة «المواقف الاجتماعية والاقتصادية» ، تلك المواقف التي تعنى على
التفكير اقتصاديا تفسر محتواه الداخلى وتحال مغزاه الحقيقى ، على اعتبار أن
الايدولوجيا ما هي الا ظاهرة فكرية عامة تستند الى أسس اقتصادية ، تنجم
عنها أحكامنا في الأخلاق والمعرفة والفن والفلسفة (٥١) » .

واذا كان ماركس قد ربط الايديولوجيا بالأساس الأسفل ، فليس معنى
ذلك أنه قد أغفل قيمة الثقافة فجعل للاتجاهات الثقافية قيمة ثانوية ، بل أن
ماركس في الواقع — يؤكد على حتمية التفاعل للتبادل بين الأساس الاقتصادى ،
وبين المظاهر العليا في حياة المجتمعات .

بحيث نستطيع أن نقول مع « انجلز Engels » ، بأن للتطور في عالم السياسة
والتشريع والفن والفلسفة ، انما يستند الى التطور الاقتصادى (٥٢) وبأنه ليس
هناك استقلال تام للتركيب الأسفل عن البناء الأعلى ، بل تقوم بينهما بالضرورة
علاقات تبادلية تتفاعل وتتداخل بين المظاهر المادية ، والمظاهر الايديولوجية ،

فالقانونون مثلا وهو من ظواهر الفكر العليا ، يرتبط بالاسس الاقتصادية ، بحيث تتغير التشريعات العالمية بتغير النظم الاقتصادية في المجتمع .

ومن المسائل التي تعرض لها علم الاجتماع الماركسي ، مسألة هامة تتعلق بالتفسير العملي في الفكر والمعرفة ، حيث استند ماركس الى التفسير الوظيفي لأشكال الفكر في البناء الاجتماعي ، وأشار الى وظيفة التفكير الايديولوجي ودوره في بنية الطبقة . ودرس وظيفة العلم الوضعي والتكنولوجيا في المجتمع الرأسمالي ، على اعتبار أنها من ضرورات الاقتصاد وأدواته ، حيث يستخدمها العلم الاقتصادي في أشباع حاجات الانسان (٥٣) .

وما يعنينا من وجهة نظر سوسيولوجية المعرفة ، ليس مجرد دراسة الظاهرة الاقتصادية في حياة المجتمعات ، بل بالالتفات الى ذلك الاتجاه الماركسي الذي أبرز مبدا هاما بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة ، وهو أن تطور الفكر والمعرفة في السياق التاريخي ، لا تفسرهما الا أسباب اجتماعية ، وأن الفكر لا يتشكل الا حسب الظروف التاريخية ، وأن كل مجتمع يصنع بناءه الفكري بشروط مستمدة من ماضيه ، ومن تراثه الحضاري ، المستند الى أصول اقتصادي وأسس مادية .

موقف ماكس شيلر Max Scheler :

ولاشك أن الاتجاه الماركسي ، قد أحدث آثارا الواضحة في ميدان سوسيولوجية المعرفة ، فكان للكتابات الماركسية صداها في الدراسات اللاحقة في هذا الميدان ، وبخاصة عند ماكس شيلر Max Scheler و«كارل مانهايم Karl Mannheim» .

فاذا كان ماركس قد انتفت الى ذلك التلازم بين المثالي والواقعي (٥٤) فيما يسميه بالاساس الأسفل والبناء الأعلى ، وما يصدر عن كل منهما من تكامل متبادل ، فإن «ماكس شيلر» ، قد تابع هذا الاتجاه بالالتفات الى القوى السيكلوجية ،

و «العناصر البيولوجية» الكامنة في تلك البناءات والطبقات السفلى ، والتي تصدر عنها امكانيات خاصة تحدد معالم البناء العقلي والثقافي للمجتمع (٥٥).

وإذا كان ماركس ماديا في تفسيره الايدولوجي للتاريخ ، فإن «مانهايم» يرد تلك الايديولوجيات التي تحدد معالم الفكر الإنساني ، بالنظر إلى الشروط الاجتماعية ، كما يفسر الأسس الوجودية للفكر الإنساني بالرجوع إلى المواقف التاريخية (٥٦) . ومعنى ذلك أن النزعة الماركسية ، كانت إحدى التيارات الرئيسية التي كان لها صداها في تكوين الاتجاه الفلسفي التاريخي عند «كارل مانهايم» (٥٧).

علم الاجتماع الواقعي Realsoziologie :

ولذا كان «كارل ماركس» قد رد الأساس الوجودي للفكر ، والأصل الاجتماعي للمعرفة إلى بنية الطبقة وما يسودها من تصورات جمعية رسبت في مشاعرها واستقرت في وجدانها الداخلي ، من فإن «ماكس شيلر» قد افترض فرضا مغايرا للفرض الماركسي ، في تفسيره للأطار الوجودي للفكر والمعرفة .

فلقد ميز ماكس شيلر بين نوعين من علم الاجتماع ، أولهما «علم الاجتماع الثقافي Cultural Sociology» (٥٨) ، وثانيهما ما أسماه شيلر «بعلم الاجتماع الواقعي Realsoziologie» ، ونظّر إلى علم اجتماع المعرفة على أنه جزء من علم الاجتماع الثقافي (٥٩) الذي يدرس الأشكال العليا لصور الفكر السائدة في بنية المجتمع ، كما يبالغ تلك الإلتامات المثالية لتنظيم الثقافة وما يتعلق بها من قيم ومثل عليا .

أما عن «علم الاجتماع الواقعي» فلا يتصل إطلاقا بتلك المسائل التي يطرحها علم الاجتماع الثقافي ، وإنما ينحصر ميدانه بدراسة «الدوافع الحقيقية

Real Factors ، التي تفضي إلى التغير الاجتماعي والثقافي ، ومعنى ذلك أن علم الاجتماع الواقعي يهدف بدراسته إلى الكشف عن تلك العوامل التفسيرية الحاسمة التي تصيب التركيب الثقافي السائد في بنية المجتمع .

وإستنادا إلى ذلك الفهم — فقد قصد « ماكس شيلر » بذلك التمييز ، أن يفصل بين « الجوانب الثقافية » و « الجوانب الدافعية » في علم الاجتماع ، حيث ينحصر مجال علم الاجتماع الثقافي بدراسة المعرفة في أشكالها العليا ، والفكر في أهدافه ومقاصده المثالية . أما الجانب الثاني من علم الاجتماع ، فيتعلق بمجاله بدراسة طبيعة « البناء المحرك » وما يتملّفة من دافعات محركة في إطاره الداخلي ، ذلك البناء الأسفل الذي يسميه شيلر (١٠) « Triebstruktur » أي « البناء المحرك » والذي يمتد به مجموع الدوافع المحركة لتنظيم الثقافة ، والعوامل المغيرة التي تفر من أشكال الفكر والمعرفة .

وتلك الدوافع التي يمتد بها « شيلر » هي في الواقع « دوافع سيكولوجية » ، تكتنفها الكثير من القوى البيولوجية ، مثل دافعية « الجنس » و « الجوع » و « القوة » ، ويسميا شيلر « بالحوافز Drives » .

ويرى « كارل مانهايم » أنه إذا كان هناك تمايز تقليدي في كل سوسيولوجيات الثقافة ، بين البناء الأسفل والبناء الأعلى ، فقد اشتمل البناء الأسفل عند « شيلر » على الكثير من العناصر السيكولوجية والبيولوجية ، على العكس من تلك العوامل السوسيو اقتصادية Socio-economic Factors التي أكد عليها « كارل ماركس » (١١) .

ولكن شيلر لم يستطع أن يشيد نظرية تاريخية من هذا النوع الماركسي القائم على أساس التفاعل المتبادل بين أسفل البناء وأعله ، وإنما وجدناه يكتفي

بالنظر إلى تلك الحوافر السيكويولوجية ، تلك التي يستند إليها التفكير الإنساني في عمومه (١٢) .

ولقد أكد د ماكس شيلر ، ذاتية تلك الدوافع الواقعية ، وأبرز استقلالها الكامل ، وكشف عن ديمومتها وتابعها في سياق محدد ، كما أثبت شيلر أن الأفكار مشحونة بعناصر مستمدة من تلك الدوافع الأولية المحركة للفكر والمعرفة ، وأن كل فكرة لا يمكنها أن تحقق ذاتها ، أو أن تتجسد في بنية الثقافة ، إلا إذا ارتبطت بتلك الأصول الدافعية المحركة للصراع بين المصالح والغايات ، فتنشئ مع الميول الجمعية ، وتندمج في صلب الأنماط الثقافية السائدة في البناء الاجتماعي .

وإرتكنا إلى هذا الزعم ، فإن الفكرة عند د ماكس شيلر ، ينبغي أن تستند إلى أساسها الموضوعي الكامن في البناء الأسفل المحرك ، وإلا تحولت إلى مجرد نزعة يوتوبية ، وأصبحت فكرة عقيمة لا أساس لها من الموضوعية (١٣) . حيث أن تلك القوى البيولوجية والدوافع السفلى ، هي التي تخلق الأفكار وتنبثق عنها أشكال المعرفة ، ولها إمكانياتها الذاتية في تكوين البناءات العقلية العليا ، ولكن تلك الإمكانيات الكامنة ، لا تتحول إلى فاعليات متغيرة متحركة ، ولا تتحقق في عالم الفعل والواقع ، إلا بفضل قادة الفكر ورواده العلم والثقافة .

هكذا يؤكد د ماكس شيلر ، (١٤) عل تلك الميول والقوى السفلية التي تفتح في زعمه نوافذ الفكر والمعرفة ، وتطرق الأبواب للوصول إلى د الروح ، كما ينبغي أن يوجد صاحب د العقل الخلاق ، والروح المبدع الذي يفتح تلك النوافذ ويطرق تلك الأبواب . حتى تتحول تلك القوى السفلية الكامنة من د عالم القوة ، والإمكان ، إلى د عالم الفعل ، والتحقق ، فتفتح تلك الإمكانيات المخفية وتنطلق تلك القوى الخبيصة من عقالها .

وتقد أيد د ماكس شيلر ، هذا الزعم ، حين نظر الى تاريخ العلوم الامبيريقية وفسر نشأة العلم الطبيعي الحديث ، بفضل قادة الفكر الميتافيزيقى ، تلك الطبقة المختاره التى كان لها دورها الخطير فى تحقيق الفكر الوضعى وظهوره ، فصدرت العلوم وظهرت الى عالم الوجود الفعلى بقوة الفكر الفلسفى ، وأصبح للعلم الوضعى من حيث منشأته ، هو الابن الشرعى لزواج الفكر الميتافيزيقى بالتجربة العملية .

لكن ذلك الزواج الفكرى ، لم يتم الا بفضل تلك الشروط التاريخية والظروف الاجتماعية السابقة عليه . والى مبدت لظهوره ، فقد تطلب ذلك وسطا بيولوجيا خاصا وبيئة سياسية معينة ، وجوا اقتصاديا محددا بالذات ، وتلك هى قوى البناء الاسفل التى يستند اليها الفكر .

وهكذا وفق د ماكس شيلر ، بتلك النظرية السوسولوجية فى المعرفة ، بين د مضامين الفكر الميتافيزيقى ، و د مباعت الفكر التجريبي ، وألف بين الأفكار وتجسدها الموضوعية بصدورها عن تلك القوى والميول الاجتماعية ، وقام فى براعة فائقة بعملية التوفيق بين وجهات النظر المتعارضة حول مشكلات د القوة والفضل ، و د الامكان والتحقق ، و د الحرية والضرورة ، كما استطاع شيلر أن يجمع أسس الفكر الميتافيزيقى وقواعد التجربة الامبيريقية .

وعلى ذلك النحو الذى نحاه كورت مين د شيلر ، (١٥) بين ثلاثة أشكال من المعرفة ، يسود كل منها فى كل المجتمعات ، وتتماصر تلك الأشكال فى كل مجتمع وتتخذ نمطا ثابتا فى الحياة الاجتماعية ، وتلك الأشكال الثلاثة للمعرفة هى المعرفة الدينية ، و د المعرفة الميتافيزيقية ، و د المعرفة العلمية .

ويعمل كل شكل منها بعض الأفراد من د حاملى المعرفة Carriers of

Knowledge على حد تعبير « زنايكي Florian Znaniecki » (١٦) الذى لا يرى داعيا لوجود علم اجتماع المعرفة ، وإنما يؤكد فقط على وجود « علم اجتماع حامل المعرفة » ، ويقصد « زنايكي » بحامل المعرفة ذلك الانسان الذى يتقبل المعرفة ويتفهمها وينقلها عن طريق التربية الى الآخرين . ولذلك كان لحامل المعرفة وظيفته الاجتماعية فى البناء الثقافى والاجتماعى .

ومم ثم تتصل تلك الاشكال الثلاثة للمعرفة التى يقول بها « شيلر » ، بتلك الوظائف البراجماتيكية ، والأدوار الاجتماعية العليا التى يقوم بها قادة الفكر من أمثال كبار رجال « اللاهوت » و « اللاهوت » و « الفلاسفة » و « العلماء » .

كما ترتبط تلك النماذج البشرية الثلاثة ، بأشكال ثلاثة من التنظيم والمؤسسات الاجتماعية ، والكنسية ، و « المدرسة الفلسفية » و « المعهد العلمى » وعلى هذا النحو نجد فى نظرية شيلر ذلك التأليف المتكامل أو « ترابط الفكر » الذى يسميه الألمان Sinnzusammenhang (١٧) [وهى عملية التوفيق والمزج العقلى بين ثلاث محتويات عقلية ، تصاغ فيها أشكال ثلاثة من المعرفة ، حين تحملها ثلاثة نماذج بشرية ، وتتصل ثلاثة أشكال من التنظيم الاجتماعى .

وهذا المعنى يربط « ماكس شيلر » بين « فعوى المعرفة » من ناحية وصاغها فى صورة من « صور التنظيم » من ناحية أخرى . فإن فعوى المذهب الأفلاطونى مثلا ونظريته فى الفكر والمثل ، قد صاغها أفلاطون فى تنظيم « الأكاديمية » (١٨) كما أن تنظيم الكنيسة البروتستانتية وطوائفها ، إنما يستوحى من « مضمون العقيدة البروتستانتية » أى أن شكل العقيدة قد صاغه رجال الدين داخل إطار اجتماعى له تنظيمه وصورته الاجتماعية المحددة بالذات . وبهذا الفهم وفق « شيلر » بين « منطق الفعوى » و « منطق الصورة » ،

وجمع بين الشكل ، و المضمون ، ، ومزج بين المعرفة ، و د النظم الاجتماعية .

تلك هي سوسيولوجية المعرفة عند ماكس شيلر ، ، أما في ميدان سوسيولوجية الثقافة ، فيميز د شيلر ، بين د الانسان الجوهري Essence Man ، (١٩) و د الانسان الواقعي Fact man ، وينضج الانسان الجوهري عند د شيلر ، لوحدة الطبيعة الانسانية ، تلك الوحدة الثابتة اللامتغيرة والتي تتميز بأنها د وحدة فرق زمانيه Supra-temporal ، لأنها تنظر الى الانسان الجوهري على أنه كائن د فوق زماني ، لا يخضع لحنمية التاريخ .

وأغلب الظن أن د ماكس شيلر ، قد شايح الاتجاه الفينومينولوجي ، (٢٠) في الاستمولوجيا وفي علم اجتماع المعرفة ، حين ميز بين ماهو د زماني ، و د لازماني ، ، وحين وضع خطا فاصلا بين د الجوهري ، و د الواقعي ، اذ يستند الاتجاه الفينومينولوجي الى أنه باستطاعتنا أن نتوصل الى ادراك الحقائق د فوق الزمانية ، بواسطة د حدس جوهري Weisensschau ، (٢١) .

ولذلك تسمى فينومينولوجيا د شيلر ، نحسو تأكيد الخصائص الابدية واللازمية للفكر الانساني ، وتحاول أن تفسر المواقف السوسيولوجية والاحداث التاريخية المبنية المشخصة ، بالنظر اليها على أنها مجموعته متشابهة من العناصر اللازمة .

ولذلك أصبح الانسان الجوهري عند شيلر د كائنا لازميا ، ولله في ضوء ذلك الفهم يصل الى الأخذ بالفلسفة الصورية التي تذكرنا بالاتجاهات الكانطية بقوايينها وقولها الصارمة التي صاغها للفكر الانساني .

وعلى العكس من الانسان الجوهري ، يكون « الانسان الواقعي » هو ذلك الكائن الذي يخضع للضرورة والتغير التاريخي ، نظرا لتسلط الظواهر العقلية والتاريخية ، فهو إذن « كائن تاريخي زمني » يخضع لعمل التاريخ ، كما أنه انسان ديناديمي متغير يختلف باختلاف الثقافات والمجتمعات (٧٢) .

وان كان ذلك كذلك — فان الانسان الجوهري عند « شيلر » هو كائن استاتيكي لازمني ، أما الانسان الواقعي ، فهو انسان تاريخي وقعي باعتباره كائنا ديناميكيا متغيرا يخضع للتجربة والضرورة وحتمية الزمان التاريخي (٧٣) .

وبهذا المعنى — يكون « علم اجتماع الثقافة Sociology of Culture » عند « ماكس شيلر » ، ماهو الابجد محاولة لتحليل المواقف التاريخية من خلال شبكة العوامل التي تحدد اتجاه الفكر ، وتفسر نشأته وأصوله بالرجوع الى العناصر الثقافية الصائرة في عملية التاريخ (٧٤) .

وليس هناك في نظرية شيلر « متغير ثابت مستقل » يسيطر على الزمان ويروجه عملية التاريخ ، كما هو الحال في الفهم الماركسي ، ولكننا نجد عند شيلر تنابع محدد يستند الى قانون منظم لمرحل ثلاث ، تلك المراحل التي تمهد سير الفكر ، استنادا الى نظريته العامة في الدوافع الانسانية والحيوية التي يعتبرها « شيلر » اساسا موضوعيا للفكر والقيم .

وتتمثل المرحلة الأولى في « رابطة الدم » والمصيبة وما يتعلق بها من نظم القرابة والعلاقات القرايب السائدة في النسق القرابي ، أما المرحلة الثانية فتستند الى « القوة السياسية » ، على حين تقوم المرحلة الثالثة على تلك العوامل و « القوى الاقتصادية » . تلك هي نظرية شيلر في «الدوافع الحقيقية Realfaktoren» (٧٥)

التي تؤلف فيما بينها مصادر الفكر والمعرفة ، والتي تغير من أشكال التجمع
الانسانى من حيث « الكم » و « الكيف » ، كما تسيطر على حركة الثقافة السائدة
فى بناء المجتمع (٧١)

وخلاصة القول — لقد أسهم « ماكس شيلر » الى حد بعيد فى مناهج علم
اجتماع المعرفة ، وفى تحديد معالمه ، فقام بالكثير من الجهود فى ذلك الميدان ،
كما حاول أن يتوج أبحاثه وكتاباتة فى علم المعرفة بدجم — ا فى صلب البحث
الميتافيزيقى ، عن طريق التوفيق بين وجهات النظر المتصارعة بهدد مشكلات
الوجود والمعرفة على السواء . حيث أراد بنظريته فى سوسولوجية المعرفة أن
يشيد نظرية كلية المعرفة والعالم ، وأن يتخذ موقفا خاصا من الفكر والوجود
على ما يفعل الفيلسوف (٧٢) .

كارل مانهايم وموضوعية المعرفة :

وبعد شيلر — تقدمت الدراسات الاجتماعية فى سوسولوجية المعرفة ، حيث
اتسع مجال العلم الاجتماعى بظهور « كارل مانهايم Mannheim » ، ولعله يعد
الممثل الحقيقى لعلم الاجتماع الألمانى المعاصر ، نظرا لمساهماته المتعددة فى علم
اجتماع المعرفة ، حيث عالج مانهايم مسألة « موضوعية المعرفة » بالنظر الى
العوامل الاجتماعية (٧٣) ، وما لها من كبير الأثر فى نشأة المعارف واكتسابها
وانقشارها .

وحاول مانهايم أن يعقد شق الصلات التى تربط بين الفكر السياسى والنزعات
النظرية فى الفلسفة من جهة ، وردها الى الجذور الاجتماعية والاصول التاريخية
من جهة أخرى .

ومن ثم يذهب علم الاجتماع المانهايمي الى أن الاسباب المباشرة في تكوين النظريات والمذاهب الفلسفية ، وفي نشأة الحركات الفكرية ، إنما تكمن في تلك الاهداف والأغراض التي تسيطر على اتجاه الجماعات ، وينبثق من تلك الصراعات والمصالح السائدة بين مختلف الزمر الاجتماعية (٨٧) .

ولذلك فإن علم اجتماع المعرفة ، يدرس عند مانهايم ، تلك العلاقة التي تربط المعرفة بالشروط الاجتماعية ، ويحلل مسألة الفكر بالوجود الاجتماعي والمواقف التاريخية (٨٠) كما تحاول سوسيولوجية المعرفة في رأى مانهايم ، أن تفسر مختلف النظريات والأفكار بالرجوع الى تلك المواقف الاجتماعية الكلية ، التي صدرت عنها ، وأن تفهم نشأة الفكر ومدى ارتباطه الوثيق بالحشود الجمعية ، أي أننا في رأيه ينبغي أن نؤلف بين الفكر والوجود الاجتماعي بدراسة الارتباطات الداخلية التي تربط المعرفة بالثقافة والتاريخ (٨١) .

وفي الواقع ، لقد بذل مانهايم ، الكثير من الجهود في تأكيد سوسيولوجية المعرفة على ما يقول د بول كسكمتي Paul Kecskemeti (٨٢) الذي جمع كتابات مانهايم وترجم أشاتها المبعثرة وعمل على اذاعتها ونشرها . ولكننا نريد أن نسأل — كيف صدرت تلك الافكار الرئيسية التي تمكن في نظرية المعرفة عند مانهايم ؟ وبأى صورة دفع الاتجاه الألماني كما يتجلى في علم الاجتماع المانيمى ، بالنظرية الاجتماعية نحو آفاق جديدة ؟ وما هي المؤثرات الاجتماعية والفلسفية التي شكلت اتجاهات الفكر عند مانهايم ؟ .

ولد مانهايم في بودابست (٨٣) ، وهي مركز من مراكز الانتشار الثقافي للفكر الألماني ، وعاش في فترة سياسية عصبية ، وشاهد جوا فكريا متصارعا أثناء

الحرب العالمية الأولى ، وعاصر فترة حرجة في تاريخ العالم . حيث اجتاحت أوروبا كثير من الثورات والاضطرابات ، وكان لتلك الظروف السياسية والاجتماعية أثرها في تشكيل الفكر المائيمى ، فخلقت منه انسانا من طراز خاص اذ أنه شاهد أزمة الفكر والثقافة التي سيطرت على العقل الأوروبي ، ورأى من قرب تلك النسكة الاقتصادية العالمية التي نكبت بها أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى ، حيث اجتاحتها الكثير من حركات التمرد والعصيان .

وفي هذا الجو السيامى المضطرب ولد مانهام ، ونشأ في تلك الظروف العنية ، وتشكل فكره من خلال هذا الجو الاجتماعى المفزع ، فما كان يتخيله الانسان ، يمكننا ، انقلب فجأة وأصبح واقعا ، ، وما كان يظنه حقيقة ، أضحي وهما من الأوهام . .

ولقد ظهرت الحاجة الى قيم جديدة يستضى بها الانسان في ذلك الضياع الشامل ، حيث يحدد الانسان من تقاليده وفكره في ضوء الأوضاع والمواقف الجديدة . ومن هنا كانت الثورة الثقافية الفكرية بين أصحاب التغير والتجديد عن طريق الثورة على كل قديم بال من القيم الثقافية والعادات الفكرية .

وكان لكل تلك الاتجاهات والمواقف السياسية والاجتماعية اثارها في تشكيل عقلية د كارل مانهام ، وفي تطوير نظريته في علم اجتماع المعرفة (٨٤) . ولا شك أن مانهام الى جانب تلك الظروف الاجتماعية قد تأثر ببعض اتجاهات ومواقف الفلسفة حين تأثر بفلسفات كانط وهيجل ، ولقد تأثر بوجه خاص بفكرة التحول الهيكلية (٨٥) .

وكانت الماركسية بالطبع هي احدى التيارات الرئيسية التي كان لها صداها في تكوين الانحاء العقلى التاريخى عند كارل مانهام . حيث لاقت الماركسية

فبولا عند الكثيرين بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى ، اذ أن النبوءة الجديدة التي أتى بها ماركس « نبي الشيوعية » ، تلك النبوءة اليوتوبية التي اقترضت في « احلال حكم البروليتاريا » بعد اندحار الرأسمالية والبورجوازية ، وتلك هي جوهر وخلاصة الفكرة الماركسية التي تحركت وهاجرت وذاعت في شتى بلدان أوروبا الوسطى . .

ولم يكن مانهايم ماركسيا خالصا ، ولكنه مزج العناصر الماركسية بالكثير من الاتجاهات والتزعات الفكرية المتعددة ، ورأى مانهايم ، أن اندحار البورجوازية أمام تقدم البروليتاريا ، يعتبر سمة تاريخية يتسم بها التاريخ المعاصر . كما استضاء مانهايم أيضا ببعض المبادئ الماركسية التي تتصل بالطبيعة الايديولوجية للفكر الاجتماعي ، مما دفعته الى الايمان بفكرة الضرورة الاجتماعية وحميتها في الفكر وفاعليتها الواضحة في العمليات التاريخية (٨٦) .

واستنادا الى ذلك الاتجاه الماركسي ، حاول مانهايم أن يدرس المضمون الحقيقي الكامن في كل عملية تاريخية بما تحمقه من قيم وما تخلفه من تصورات ، على اعتبار أننا لا يمكن أن نشاهد قيا أو نصنع أفكارا دون أن نتحقق في زمن أو أن نتلهم في تاريخ . ومن هنا كان المانهايمي التاريخي هو الذي « يخلق الفكر » و « يضع القيم » ، تلك التي تنبثق وتصدر عن روح العصر ، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بنسق ثابت من القيم والتصورات (٧٨) .

الفيثومينولوجيا وموقف كارل مانهايم منها :

والى جانب الماركسية ، تأثر الفكر المانهايمي بالموقف الفيثومينولوجي الذي اصطلحه « ادمويندو هرل Edmund Husserl » والذي شاع عند أتباعه من أمثال « جا-هرز Jaspers » و « هيدجر Heidegger » و « ماكس

شيلر Max Scheler ، (٨٨) . وكان هذا الأخير هو الممثل الحقيقي للتيار الفينومينولوجى فى علم اجتماع المعرفة (٨٩) ، حين حاول تطبيق المنهج الفينومينولوجى فى دراسة القيم الموضوعية ، بقصد الكشف عن مكوناتها الجوهرى العميق .

ولقد تابع مانهايم ماكس شيلر ، واستمد من الاتجاه الفينومينولوجى الذى يمثله ، عنصرا هاما يتعلق بتأكيد الاهتمامات على الوصف الدقيق لمعطيات الوقائع فى تجاربنا المباشرة (٩٠) . وما هى تلك الفينومينولوجيا التى جاء بها « هو سرل » ؟ وما صلتها بعلم اجتماع المعرفة ؟

ان الفينومينولوجيا هى علم الظواهر ، ولقد أراد « هو سرل » أن يميز « الموقف الفينومينولوجى » عن تلك « النزعة الظاهرية Phenomenalisme » (٩١) التى كانت سائدة فى الفلسفة . فلتقد رأى أصحاب النزعة الظاهرية ، أنه مامن شئ يمكن أن يتبدى إلى الانسان غير « الظواهر » وأن الادعاء بوجود شئ فى ذاته ، يكمن وراء تلك الظواهر ، ليس غير بدعة لا أساس لها . فنحن لانعرف غير الظواهر ، وتلك هى النزعة الظاهرية عند « كانط » و « هيغل » .

ولكن هو سرل أراد بالموقف الفينومينولوجى ، دراسة الظواهرات دراسة وصفية ، فتصبح الفينومينولوجيا « منهجا من مناهج البحث » يهدف الى دراسة الظواهر وادراكها حدسيا مباشرا ، بذلك « الجهد الدائب » الذى تبذله المرء فى سبيل الوصول الى « فهم الماهيات » (٩٢) .

وأظلم الظن — أن « ادمون هو سرل » قد اتجه ذلك الاتجاه الفينومينولوجى كى يعلن به احتجاجه على الموقف الكانطى الذى افترض سيادة الذات على الموضوع ، والذى نظر الى موضوعات المعرفة ، على أنها انمكسات العنصر الذاتى ، وحاول

و هو مرل (٣٣) أن يطيح بتلك الثورة الكوبرنيقية التي قام بها كانط ، وأن يقلب ماجات به رأسا على عقب بموقفه الجدسي ومنهجه الفينومينولوجى فى التوصل المباشر الى د ادراك الماهيات ، والقبض على د جوهر الأشياء .

ومن ثم تفتح لنا الفينومينولوجيا طريقا الى المعرفة الجوهرية ، ويتيح لنا المنهج الفينومينولوجى مجالا للمعرفة د بمكنون الجوهر ، دون ، الالتفات إلى جوانبه السطحية ، أو إلى أعراضه الحسية الظاهرة . من حيث أن — المعرفة الحقيقية ، هى ادراكنا لذلك الجوهر حين يكشف عن ذاته كلية ، وحين تتجلى تلك النماذج والماهيات المثالية الكامنة فى موضوعات الرياضة وأشكال الهندسة فتكشف عن مضمونها العقلى ، وتزيل النقاب عن مكنونها الجوهرى العميق .

ولقد حاول علماء سوسيولوجية المعرفة ، استناد الى ذلك المنهج الفينومينولوجى ، أن يقوموا بمعالجة مسألة د القيم الانسانية ، ودراستها دراسة موضوعية مطلقة ، ، بقصد الكشف عن خصائصها والقبض على جوهرها على ما فعل د ماكس شيلر .

اعتراضات ما نهائيم على مناهج علم الاجتماع الوضعى :

ولم يقبل ما نهائيم كل ما جاءت به المدرسة الفينومينولوجية عند هوسرل حيث رفض ما تدعيه من إدراك المطلقات وحسن الماهيات ، وأنكر تلك الموضوعية المطلقة التى تضيقها على طريقة ادراكنا للقيم الموضوعية .

ومعنى ذلك أن ما نهائيم قد اعترض على النظرية الفينومينولوجية باعتبارها منهجا مطلقا ، مطلقا على حين لا يؤمن ما نهائيم بالمطلقات ، اذ أنه يأخذ بنفسية المعرفة . ولكنه بالرغم من ذلك لم يعترض على بعض التعاليم الرئيسية التى
٢٢ — علم الاجتماع والثقافة

صدرت عن الموقف الفيتومينولوجي ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الجهود ، و
« الأفعال القصدية intentional acts » ، (١٤) التي تقوم بها الذات نحو ادراك
الموضوعات وفهم الظواهر .

بمعنى أن الذات لكي تتمكن من القبض على موضوع ما ، ينبغي أن يتوفر
لديها « اتجاه قصدي » و « جهد خاص » للكشف عن حقيقة ذلك الموضوع
وحدس جوهره ومكنونه .

وإذا كانت معرفتنا بظواهر العالم المادى ، تقتضى أن نقف منها موقف
المشاهد ، وأن نميز عن تلك المظاهر الفيزيقية بصفة « الكم » و « القياس » ،
وإن كنا بصدد معرفة ظواهر العالم الإنسانى وما يتعلق بقيمة وأفعاله ودوافعه ،
تلك الظواهر التي تتطلب منا بالضرورة أن نقف منها موقفا خاصا ، يختلف عن
موقفنا من مظاهر العالم الفيزيقي ، إذ أن قيم الإنسان وأفعاله تقتضى منا
الكشف عن مضمونها وحقيقتها ، أن نتخذ منها « موقفا قصديا » لفض مكنونها

ومن ثم انتبه « مانهائم » ، علم الاجتماع الوضعي ، ورفض ما جاء به من
مختلف النتائج والحقائق . وذهب مانهائم الى أن نقطة الضعف الشديد التي تعيب
الموقف الوضعي في علم الاجتماع ، تركز في عدم التفاته الى ذلك التباين الواضح
بين خصائص العالم الفيزيقي والعالم الإنسانى ، وتتجلى في عدم الانتباه الى
ذلك التباين الفيتومينولوجي بين ما يتحقق في العالم المادى من « موضوعات
جامدة » ، لا حياة فيها ، وبين تلك « المظاهر الحية » ، والقيم الإنسانية التي
تراها سائدة في بنية الثقافة وفي مجرى التاريخ .

وعلى هذا الأساس أنكر مانهائم الموقف الوضعي لأنه ينهض بدراسة

تلك الظواهر السطحية ، دون أن يتعمقها ويسبر غورها ، ويكشف عن باطنها ومضمونها ، على عكس ما نشاهده في اتجاه الموقف الفينومينولوجي نحو كشف الخصائص الذاتية للظواهر .

ولذلك حاول مانهايم واستبدت به الرغبة إلى النفاذ فيما وراء الظواهر ، وأحس بالحاجة الملحة لاختراق حدودها الخارجية ، والولوج إلى دما وراء السطح الفينومينولوجي ، حتى يشاهد وجه الحقيقة مجردة عن مادة الظواهر ، وحتى يرى جوهرها عاريا عن كل مضمون .

تلك هي الأسس الجوهرية التي يستند إليها علم الاجتماع المانهائي في سوسيولوجية المعرفة ، تلك الأسس التي استمدتها مانهايم من تلك الفلسفات والقيم التي اجتاحت روح عصره وبما إكتسبه فلسفيا من اتجاهات ماوكسية وما خطئه بها من مواقف فينومينولوجية ، ارتكزت عليها نظريته العامة في المعرفة وفلسفته الخاصة في التاريخ (٩٥) .

النزعة التاريخية Historicism :

وتتميز نظرية المعرفة عند مانهايم ، بتزعت التاريخية ، وإيمانه بفكرة النسبية ، وباتجاهه الوظيفي في تفسير الظواهر والأحداث الاجتماعية والتاريخية . فقد بدأ مانهايم أول ما بدأ في تشييد سوسيولوجية المعرفة ، بنقد الاستمولوجيا التقليدية وتأكيد عجزها ، إذ أنها انحصرت بين قطبي الذات ، و«الموضوع» (٩٦) مما أصابها بالركود والعقم ، وبأن العلم الحق الذي يهدينا سواء السبيل في حل المسألة الاستمولوجية ، وفي اكتشاف معايير الصدق والخطأ ، هو علم اجتماع المعرفة ، الذي بدأ في الظهور كي يحل بديلا عن الاستمولوجيا التقليدية (٩٧) وينهض بتفسير مسائلها . وذلك بربط الفكر والمعرفة بالظروف الثقافية

والتاريخية ، ووصل المبادئ العقلية بتلك الأنماط الثقافية السائدة ، وتفسير مسألة الإدراك الانساني في ضوء « روح العصر » بما يسود تلك الروح من تيارات فكرية متباينة .

ولم يقتصر مانهايم على مجرد انتقاد الفلسفة والاستمولوجيا ، وإنما تعدى ذلك الانتقاد الفلسفى ، إلى رفض بعض الاتجاهات القائمة في علم الاجتماع ، فلقد وقف مثلاً موقفاً نقدياً ، من علم الاجتماع الماركسى ، ومن فكرة العقل الجمعى ، الدوركايمية ، حيث أن مانهايم لم يكن ماركسياً خالصاً على نحو ما أشرنا ، إذ أنه رفض الزعم الماركسى القائل بأن « وضعية الطبقة » هي القرار الحاسم (٩٨) والنهائى في تفسير الفكر والايديولوجيات .

ورأى مانهايم أن « حركة التاريخ ، وحدها هي مبعث الفكر ، وأن الحدس التاريخى في سعيه الحتمى الدائم ، هو المصدر الوحيد للمعرفة . ومعنى ذلك أن الفكرة التى يرتكز عليها علم الاجتماعى المانهايمى في المعرفة ، إنما تتمثل في أن أنماط الفكر وأساليبه ، لا يمكن فهمها إلا في ضوء الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية ، فلا ينبغي أن تقتصر مع ماركس على مجرد الوقوف عند حدود الطبقة وحدها .

وكذلك رفض مانهايم المذهب الدوركايمى (٩٩) الذى أقترض « عقلاً ميتافيزيقياً خالصاً ، يحل محل بعيداً فرق عقول الأفراد ، حيث يستوحى منه الأفراد أفكارهم ومشاعرهم .

إن « الانسان الفرد » فيما يرى مانهايم هو « الكائن الوحيد » الذى يستطيع التفكير ، وتلك حقيقة تؤكد لها سوسيولوجية المعرفة المانهايمية ، دون الرجوع

في ذلك الى ميتافيزيقا دور كايم القائلة د بعقل جمعي وعمي ، ، ودون الاستناد الى د إيمان الفلسفة ، ذلك الكائن المطلق .

إذ أن د الإنسان العارف ، عند مانهايم ليس ذلك الانسان البوركايمي الذي يفكر من خلال العقل الجمعي ، كما أنه ليس ذلك الانسان الكائني المنزول الذي يفكر في عزلة صورية خالصة ولكن الانسان المتكسر عند مانهايم ، هو الانسان د في وضعه المشخص ، ، د الانسان في موقف ، ، د الانسان المرتبط بوجوده السوسيولوجي العام . . أي أن مانهايم ينظر الى الفكر الانساني في استجاباته وصراعاته حين يواجه موقفا من المواقف أو يصادف أزمة من الأزمات .

حيث أن دور الإنسان الفرد في علم اجتماع المعرفة ، يختلف تماما عن دوره في ميدان د علم النفس الاجتماعي ، ، الذي يدرس الانسان على أنه د كائن سلبى ، ليس منتجا أو خالقا للمواقف ، بل هو نتاج لها من حيث خضوعه للفعل السيكولوجي ، ومن حيث كونه منتجا ومؤثرا في الموقف الاجتماعي .

ولكن دور الانسان الفرد في علم اجتماع المعرفة يتبين بأنه دور د ايجابي فعال ، حل مايقول د دانزجر (Danziger) (١٠٠) الذي شايح الاتجاه المانهايمي في تأكيدات المنصر الانساني ودوره الايجابي إزاء مختلف المواقف الاجتماعية .

ولاشك أن علم اجتماع المعرفة عند مانهايم ، لا يبدأ بموقف الانسان الفرد في تفسيره الفكر والمعرفة ، ولكنه يأخذ د بفكرة المواقف السكينة ، وينطلق المواقف الجمعية ، حين ينظر الى الانسان التاريخي في مشاركته في الحياة الاجتماعية واستجابته لها طبقا لأنماط فكرية سابقة عليه ، حيث يرتبط الانسان الاجتماعي بموائم موروثة في الفكر والعمل (١٠١) .

ومعنى ذلك أن هناك « مواقف » تثير الفكر الانسانى من ناحية ، كما أن هناك من ناحية أخرى « استجابات جاهزة » من السلوك وأنماطا سابقة من الفكر ، بفضلها يستطيع الانسان أن يواجه تلك المواقف خلال حياته الاجتماعية . وعلى هذا الأساس ، نستطيع أن نتفهم نظرية مانهايم فى المعرفة ، بالرجوع الى منطق « المواقف السوسيو تاريخية » .

حيث يعبر كل موقف تاريخى عن روح العصر وسماته ومعاييره الفكرية ، بمعنى أن تصبح « حتمية المواقف » هى المصدر الوحيد عند مانهايم ، الذى ينبغى الالتفات اليه بصدد تفسير المعرفة ، حيث تصبح أيضا المواقف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية هى المصادر الحقيقية للفكر ، والمرجع الأساسى لتفسير طبيعة كل فكرة أو ظاهرة تظهر فى الحقل الاجتماعى .

وعلى هذا الأساس ، ارتكزت اهتمامات مانهايم الى دراسة « المواقف » (١٠٢) ودورها الحتمى فى تحديد الكيفية التى يدرك بها الفرد موضوعا من الموضوعات ، وفى وضع طريقة فهمه وتأويله لتلك الموضوعات .

وارتكابا الى هذا الفهم المانهايمى — تعدت طرق الفكر وأساليب المعرفة ، إذ أنها ، تتمدد وتتبدل طبقا لتبدل المواقف وتحولها على مر العصور ، وبذلك يضيف مانهايم الى منطقه الاجتماعى للمواقف عنصرا تاريخيا ديناميكيا (١٠٣) يفسر « نسبة العمليات » و « المواقف السوسيو تاريخية » ، وصلتها الوثيقة بسوسيولوجية الفكر والمعرفة .

كما أن تلك « العمليات التاريخية » ، لا تدور رحاها « كما هى فى ذاتها » ، فى كل عصر ، ولكن تلك العمليات تتقيد فحسب بموقف تاريخى محدد بالذات ، تلك المواقف التى لا تسكر « بشعبها ولها » ، لأنها تمر ولن تعود ، كما يتحدد

كل موقف منها تحديدا تاريخيا واجتماعيا (١٤). ولذلك تضفى تلك المواقف على الاشياء معانيها ، كما أنها لا تفرض ذاتها على الفكر فحسب ، بل وعلى سائر موضوعات العالم أيضا ، حيث تختلف أنظارتنا إلى العالم باختلاف تلك المواقف . ومن هنا صدرت أسس الاتجاه المانهيمي في نسبية المعرفة ، وتلك السمة أساسية من سمات الفكر (١٥) عند مانهايم على ما يذكر د روبرت ميرتون .

الاتجاه الوظيفي Functionalism :

إن الفكرة النسبية هي السمة الأولى لفلسفة المواقف التاريخية عند مانهايم ، بما يتخص عنها من نسبية الفكر والمقولات في مختلف المصور والثقافات ، أما عن السمة الثانية التي يتسم بها علم الاجتماع المانهيمي في المعرفة ، فهي « اتجاهه الوظيفي » في تفسير الظواهر والأحداث التاريخية والاجتماعية .

حيث يستند المتهج المانهيمي في البحث إلى وجهة النظر البنائية ثم تحليله للمعرفة ، وتفسيره للوقائع الجزئية بالنظر إلى سياقها العام ، (١٦) دون عزلها أو فصلها عن ذلك البناء الكل الذي هي جزء فيه ، حيث أن البناء الاجتماعي والسياق التاريخي ، يضيفان على الظواهر والأحداث الجزئية معزاها ومبناها . بمعنى أننا لا يمكن أن نتصور الأحداث والوقائع في « عزلتها » وانزاعها من « بنائها الكلي » ، وإنما نتفهمها فقط بالتعامها في سياقها التاريخي والاجتماعي .

وإذ تكافأ إلى ذلك الفهم ، سيطرت وجهة النظر البنائية على الاتجاه المانهيمي ، وأصبحت ركيزة أساسية يرتكز إليها منهجه السوسيولوجي في المعرفة حيث نظر مانهايم إلى « بنية الحقيقة الاجتماعية » من خلال السياق التاريخي ، وترسم معالم الطريق نحو المعرفة السوسيولوجية المستمدة من « بنية الحقيقة الاجتماعية الواقعية » .

وعلى هذا الأساس لانفهم أية فكرة جزئية إلا من خلال سياقها المعنى الكامل

في بنية « الحقيقة السوسيو تاريخية » ، ولا نسم الحقيقة عند مانهايم بخصائص استاتيكية (١٠٧) ثابتة ، على ما تصور الفلاسفة ، ولكن بنية الحقيقة عند مانهايم حافلة في باطنها وجوهرها بشئ « القوى » ، و « الصراعات » ، و « المتناقضات » ، المشتقة أصلاً من القوى الديناميكية التاريخية التي تنبث وتنتشر في السياق التاريخي .

وهذا المعنى أضفى مانهايم على الحقيقة « عنصراً دينامياً » متغيراً وأذكر ثباتها الفلسفي ، كما أن تلك الدينامية التي أضفاها مانهايم على الحقيقة ، ليست « دينامية عمية » وإنما تتميز بأنها دينامية هادفة ، إذ أن اتجاهها الهادف هو الذي يضيء على الحقيقة معقوليتها بفضل تلك القوى الديناميكية المتصارعة في الزمان التاريخي ، وبالنظر إلى تلك العمليات الخلاقة القائمة في أعماق البنية الاجتماعية .

ومن ثم لا ينبغي في رأى مانهايم ، أن ننزع أنماط الفكر ومناهج المعرفة من وجودها المشخص ، ومن سياقها الاجتماعي . وعلى هذا الأساس وجه مانهايم انتقاداته (١٠٨) المنيقة إلى تلك التحليلات الجافة المجردة التي قدمها المناطقة في الفكر الصوري ، فإن المنطق الميتافيزيقي في زعمه « إنما ينزع الفكر انزعاً تعسفياً من وجوده التاريخي ، ومن مصادره الاجتماعية تلك التي تحمل في طياتها عناصر فهمها وتبريرها .

وهكذا نجد أن الفكر المانهايمي في المعرفة ، يتجه اتجاهها وظيفياً ، ويتعنون نحواً بنائياً ، فأصبح علم اجتماع المعرفة عند مانهايم ، هو ذلك العلم الذي يكشف الأساس الوظيفي في كل موقف عقلي أو تاريخي . استناداً إلى الحقيقة الاجتماعية وحدها ، تلك الحقيقة التي تختفي فيما وراء المواقف العقلية والتاريخية .

ومن هنا صدرت الزرعة التاريخية المانهائمية ، تلك الزرعة التي يعتبرها مانهائيم هي نقطة البدء في كل بحث من أبحاث سوسيولوجية المعرفة (١٠٩) .

دينامية العمليات والمواقف في التاريخ :

وعلى هذا الأساس يؤمن مانهائيم بفكرة التاريخ ، على اعتبار أنها فكرة إيجابية و خالقة للفكر ، كما يؤمن أيضا بقدرية التاريخ ، وبألا تعترض على حكمه مهما كان قاسيا صارما ، إذ أن حكم التاريخ هو « حكم الحياة » ، وبهذا المعنى تستمد الحقيقة مادتها عند مانهائيم من التاريخ (١١٠) ، كما تستند أحكام المعرفة إلى منطق التاريخ ، حيث أن التفسير التساريضي هو الذي يضيء على الوقائع والأحداث منهاها ومبناها . فالتاريخ هو الذي يصنع المقولات ، ويخلق الأفكار حين نشأها ، مرتبطة بنسيج الزمان التاريخي .

من حيث أن المقولات إنما تصدر عن « ظروف التجربة » التي يمانئها الإنسان في حياته الاجتماعية ، ولذلك تختلف تلك المقولات باختلاف المواقف والظروف الاجتماعية (١١١) ، إذ أن الأفكار لا تتولد إلا عن طبيعة روح العصر ، تلك الروح التي تتمخض عن سائر العمليات التاريخية والثقافية والثقافية القائمة في البناء الاجتماعي .

واستنادا إلى هذا الفهم المانهائمي ، تصبح المقولات « صورة اجتماعية » منزوعة من تلك الأوضاع والمواقف التاريخية المشخصة ، وهي ضرورية مجردة عن مادتها التاريخية ، ومحتوياتها الاجتماعية (١١٢) . كما يؤمن مانهائيم أيضا « بدينامية العمليات التاريخية » لأنها تلعب دورا أساسيا في سوسيولوجية الفكر والمعرفة (١١٣) .

: اذ ان تلك العمليات التاريخية تنضى بفضل ديناميتها على أحداث التاريخ ورواقمة معقولة ومعزى . فتصبح العملية الاجتماعية بالضرورة « عملية معقولة » لأنها لا يمكن أن تفسر أو تحلل الا في ضوء الاتجاهات والتيارات التاريخية السائدة التي تعطيها مغزاها ومبناها .

ومن ثم يؤمن مانهايم بصدد المعرفة بالفكر التاريخي وبمعقولة التاريخ حيث يصبح التاريخ والحياة وحدهما هما اللذان يخططان سبيل المعرفة ، ويرسمان طريق الفكر للجنس البشرى برمته (١١٤) .

واذا ما استمرنا شيئا من « الفلسفة الهيكلية » ، نستطيع أن نقول مع مانهايم « كل ماهو تاريخي هو معقول ، وكل ماهو معقول هو تاريخي » ، اذ ان عملية المعرفة عند مانهايم ، لا تنجم بالضرورة عن « قوانين قبلية » في العقل « كما أنها ليست « وليدة جدل باطني » (١١٥) .

ولكن صدور الفكر ونشأة المعرفة ، انما يرجعان عند أصحاب النزعة التاريخية الى عوامل خارجة عن نطاق الفكر والنظر ، ويصدران عن « عوامل فوق نظرية Extra-theoretical factors » ، تلك العوامل التي تترد الى عمليات التاريخ ، والتي تتجلى على أرضية الوجود الاجتماعي » . (١١٦)

ولذلك انفض مانهايم الى العمليات الاجتماعية كمصدر أساسي لعملية المعرفة ، وأكد الوجود الاجتماعي على أنك المحك الوحيد والمباين الفريد في الفكر والمعرفة .

حيث أن الأصل الاجتماعي والتاريخي للفكرة هو الذي يحدد بالضرورة صورة تلك الفكرة ومحتواها ، بالرجوع الى شروطها السوسيولوجية وطبقا للواقع

التاريخية . وبهذا الفهم ، تتحدد مسألة المعرفة عند مانهايم بشروط اجتماعية يطلق عليها الاصطلاح الألماني « Seinsverlundenheit des Wissens » ويقصد بهذا الاصطلاح تلك العلاقات الحتمية والارتباطات الضرورية التي « تربط الفكر بمواقف الحياة » ، بمعنى أن تلك الشروط الاجتماعية ، هي الحتم السوسيولوجي الضرورة الذي تستند اليه كل فكرة ، كما أنها أيضا هي « الحتم الوجودي للمعرفة »
« Existential determination of knowledge

وكان الحقيقة عند مانهايم هي وليدة « عملية التاريخ » ، وكان عين التماسرة على تلك العملية الخالدة ، مما جعل مانهايم يمتص على (١١٧) « ماكس شلر » الذي عالج مسألة الحقيقة معالجة ميتافيزيقية فنظر الى الحقيقة « الى العالم وكأنه » يرى بعين الله » .

ولكن سوسيولوجية الحقيقة عند مانهايم ، إنما تقيم وزنا لدراسة البنية الاجتماعية للفكر (١١٨) في مختلف أشكاله وصوره وتطورات خلال عصور التاريخ ، ومن هنا استند علم اجتماع المعرفة عند مانهايم الى تاريخ الفكر ، فيه نعرف على نشأة الأفكار وعلى ما يطرأ عليها من تغيرات .

على اعتبار أن « أحداث التاريخ » هي مادة علم اجتماع المعرفة ، وأن الفعل الانساني هو الجوهر الحقيقي لعمليات التاريخ ، وأن التاريخ الحقيقي للأفكار والمعارف ، يستند الى تحليل الفكر في أصوله الجذرية بالنظر الى المواقف الاجتماعية حيث نستطلع أشكال الفكر وأنماطه في استنادها الى الحقائق السوسيوتاريخية
« (١١٩) Historico-social reality

وتتمثل غاية علم اجتماع المعرفة عند مانهايم في ربط الفكر بأصوله التاريخية والاجتماعية ، ودراسة تلك العلاقات التي تربط للواقف العقلية بالتيارات

الاجتماعية ، واكتشاف الأصول التاريخية للحقائق عن طريق تبجها خلال عملية التطور التاريخي (١٢٠) .

على اعتبار أن المجتمع والتاريخ عند مناهيم هما القطبان الرئيسيان اللذان يمثلان محور الارتكاز الذي تركز اليه كل فكرة وكل حقيقة . فإن « محتوى الحقيقة » يزداد عماء على مرأء ، بما يكتسبه من عالم الفكر الاجتماعى ، كما يزداد هذا المحتوى معقولة ومعزى ، بما يضيفه التاريخ من معان خلال العمليات التطورية فى التاريخ ، فتطور بذلك أشكال هذا المحتوى أثناء مختلف المراحل ، كما تتغير فى نفس الوقت الوظيفة الاجتماعية الكامنة فى طبيعة الفكر .

ولقد افترض مناهيم فرضا ميتافيزيقيا ، مؤداه أن « العملية الكلية global Process » التى بفضلها تنبثق المواقف العقلية إنما هى عملية تاريخية ذات دلالة ومعنى ، كما أن الدور الوظيفى الذى يقوم به الفكر بأنماطه المختلفة إنما هو « دور نسبي » ، يتناسب مع تلك الاهداف البعيدة التى تهدف اليها العلمية التطورية ، ومن ثم يصبح الدور الذى يقوم به الفكر دورا « تاريخيا ديناميكيا » الى جانب كونه دور « اجتماعيا ونسبيا » ، كما أنه « تطورى » فى الوقت ذاته .

وهناك الكثير من الأمثلة التى يشهد بها تاريخ الفكر بصدد تلك المواقف الفكرية والتاريخية ، فإن الصراع العقلى والفلسفى الذى نشب منذ فجر الفلسفة بين سقراط ، و« السوفسطائيين » ، إنما يتوقف أصلا على تلك الشروط الاجتماعية ويستند إلى تلك المواقف التاريخية والثقافية ، تلك التى صدرت عن « روح العصر الاثينى السقراطى » .

كما أننا نعرف مقدما ، ويعرف المؤرخ العقل والاجتماعي ، أن كل عصر من العصور إنما يخضع لأسلوب معين من الفكر، ويسوده بعض المظاهر والاتجاهات العقلية المحددة بالذات ، حيث نشاهد في كل عصور التاريخ ، نماذج معينة من الفن والأدب والفلسفة ، وينقلب على تلك النماذج بعض المظاهر الكلية العامة التي تنطبق بلون خاص من التفكير وتؤدي إلى وجود د معايير فكرية ، معينة ، تصدر جميعها عن روح « العصر التاريخي » .

ويرى مانهايم أن دراسة الموضوعات الثقافية (١٢١) ، مثل موضوعات الفن والأدب والفلسفة ، إنما يتعدى معها تطبيق مناهج العلوم الطبيعية ، بمعنى أننا لا يمكن أن نفهم حقيقة الظواهر الثقافية إلا بتفسير معناها ، حيث أنها لا يمكن أن « تشاهد » ، أو أن يقام عليها « منهج » من مناهج الملاحظة والاستقراء كما هو الحال في دراسة الظواهر العينية المشخصة التي يعالجها العلم الفيزيقي .

ولذلك حاول مانهايم تطبيق الاتجاه الوظيفي « في دراسة الظواهر ، الثقافية والتاريخية ، وتفسيرها بالنظر الى السياق التاريخي والزمني ، وتحليلها بنائيا ، وهذا هو مجهود الفكر الذي يبذله نحو « القبض » على معنى تلك الموضوعات الثقافية بقصد فهمها وتفسيرها . ولقد قصد مانهايم بمنهج التفسير التاريخي بما يشير اليه الاصطلاح الألماني Weitanschauung (١٢٢) الذي يعنى « الإدراك البكرونى العالمى ، الشامل ، وما يتعلق به من معان تتضمن ذلك الروح التفسيرى الذى يستند الى تلك « النظرة الكلية » والفهم الشامل لبنية الأحداث ومعزى الوقائع التاريخية .

بمعنى أن هذا التصور الكلى المطلق أو أن هذا « Weltanschauung »

هو الذى يميز روح العبر ، ويجب البحث عنه فى كل عصر من المصور ، اذا أردنا أن نتعرف على أنماط التفكير السائدة به . وليس الـ *Weltanschauung* نتاجا لفكر النظرى (٢٢١) أو العلى ، وإنما يكون الحال على العكس من ذلك ، حيث أن « الفلسفة » والاتجاهات العلى تعتبر عند مانهاييم من مظاهر « روح العصر » تصدر عنها ومن ثم هى « آيت خالقة لروح العصر »

ولذلك كان العلم التاريخى ضروريا فى تحليل الظواهر الحضارية ، وتفسير أنماط الفكر والثقافة ، فى ضوء ذلك « المظهر الكلى » أو « الروح العام » ، ومن ثم فإن دراسة الـ *Weltanschauung* هى دراسة ديناميكية ، لأنها تتضمن تحليلا تاريخيا لتطور مبادئ الفكر ، ولما يطرأ على روح المصور التاريخية من تغيرات .

ويبدو من تلك الذرة التاريخية التى يمثلها مانهاييم أصدق تمثيل ، أنه يؤمن بالحقيقة التاريخية وحدها (٢٢١) لأن التاريخ يقدم المادة الخام التى يستند اليها الفكر ولأن الحقيقة إنما تتجسد فى واقع التاريخ ، وتحقق فى عملية التطور الاجتماعى والتاريخى للمعرفة .

* * *

مناهج الفكر عند مانهاييم :

وعلى غرار أوجست كروت ، يميز كارل مانهاييم بين ثلاث مستويات لتطور المعرفة وتغير الفكر ، حيث أن هناك اتجاهات معينة على هندسها يسير العقل (٢٢١) وبفضلها يتجه الفكر . وتتصل هذه الاتجاهات عند مانهاييم ، بمراحل فكرية ، أولها مرحلة أو منهج « المحاولات والخطأ » أو الاكتشاف بطريق المصادفة . *chance discovery* ، ثم يتجه الفكر نحو « الاختراع » *invention* ، وأخيرا يصل العقل إلى مرحلة « التخطيط » *planning* .

ومعنى ذلك أن كارل مانهايم ، كغيره من فلاسفة التاريخ ، يضع اتجاها عاما يسير فيه الفكر ، ويحاول أن يفسر لنا كيف تخلق الحاجات الانسانية ، نوعا من التفكير ، وكيف يرتبط الفكر في جذوره الاولى بحاجات الانسان الفيزيقيه فان من يتتبع الفكر في سيره التاريخي النظرى ، المستند إلى ضرورات التغيير الاجتماعى ، وأن من يشاهد الأشكال الأولى للمعرفة ، فلسوف يجد أنها قسدت صدرت عن طبيعة العلاقة بين البيئة الفيزيقيه وبين الانسان القديم بانحطاط فكره البدائية .

ولقد تمخضت عن تلك العلاقة التي ربطت الانسان بالبيئة ، وابتثق عن ذلك الاحتكاك الانسانى والفكر البدائى ، فى ذلك المحيط البيئى العارم ، أن ظهرت أول مناهج الفكر الانسانى الساذج ، ألا وهى صدور « مناهج المحاوله والخطأ ، أو الاكتشاف عن طريق المصادقة » .

اذ أن التكيف الانسانى والاحتكاك المستمر بالبيئة الطبيعية ، يولدان نوعا من السلوك أو موقفا بدائيا ، يقفه الانسان حيال قسوة البيئة ، ويستند موقف الانسان وسلوكه الى ما تفرضه العادة والى ما يعضه التقليد . وتخضع كل من العادة والتقليد الى منهج الاكتشاف عن طريق المصادقة ، أو ما يسميه مانهايم بما يشير اليه الاسلح الالمانى Finden (١٢٢) .

فى تلك المرحلة التى تتميز بالكفاح من أجل الحياة ، وبالصراع المباشر بالبيئة وبالاحتكاك المستمر بالطبيعة ، يكشف الانسان أنماطا من السلوك ، ويستلم عددا من ردود الافعال المختلفة التى يتسلح بها ،

لمقاومة الطبيعة في عالم مرير من الكفاح والهرع ، كما يكتسب الانسان في الوقت ذاته بعضا من الامكانيات التي تمكنه من مواجهة المواقف الجديدة ، والتي تساعده على « التكيف للنجاح » ازاء بيئة قاسية .

ولقد قصد ما نهايم بذلك المثال الذي التفت اليه ، ليعبر به عن نوع الحياة الاجتماعية الأولى ، صدرت معها « أشكال الفكر البدائية » و « صور المعرفة الأولية » ، إنما قصد بذلك تلك المرحلة التي تتعلق بالصيد وتتميز بجمع الطعام والتي تستند الى نوع من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي ، وترتكز الى أسلوب بدائي من أساليب الحياة ، أولى مناهج الفكر التي امتازت بالمحاولة والخطأ .

وبعد انتهاء مرحلة « الاكتشاف عن طريق المصادفة » ، صدرت المرحلة الثانية من مراحل التطور التاريخي والتغير الفكري في أساليب المعرفة الانسانية حيث حدث تطور هائل في البناء الاجتماعي ، وطراً على المجتمع تغير جذري في نظمه وامنائه . فمما صاحب ذلك التطور التاريخي والتغير الاجتماعي تقدم واضح في مناهج الفكر وفي طرق المعرفة . فقد حدث هذا التغير وظهر هذا التقدم ، حين استخدم الإنسان مختلف الادوات والنظم التي بفضلها يستطيع أن يحقق بها أهدافا جمية ، ومن هنا صدرت تلك المرحلة التغيرية الرئيسية ، التي أسماها ما نهايم « مرحلة الاختراع » (Ertinden ١١٣) .

وفي تلك المرحلة الثانية ، يتجه الفكر الانساني نحو تكوين الاهداف المحددة ومن ثم يفكر الانسان أثناء تقدمه وتطوره ، في كيفية توزيع مناشطه الفكرية ، لتحقيق الاهداف ، وهو في ذلك لا يفكر في موضوعات البيئة المباشرة ، بل في أشياء لا تقع تحت بعيره أو سمعه ، أي أنه بدأ يفكر « فيما وراء الموضوعات » و « فيما وراء البيئة » .

ولقد نتج عن تلك المرحلة الهامة من مراحل الفكر في رأى مانهايم ، ذلك التطور التكنولوجى المائل ، ونجم عن الاختراع ذلك التقدم الآلى ، من أبسط الاشكال التكنولوجية ، وأكثر الادوات بدائية ، الى تلك التى أكثرها تعقيدا وأشدّها تركيبا ، فتطور مثلا استخدام « الحيوان » و « المحراث » ، الى استخدام « البخار » و « الكهرباء » ، وما يتصل بها من اختراعات ومنافع تحقق أهدافا رئيسية في حياة الانسان واجماعة .

التخطيط ومنهج التفكير :

ويرى كارل مانهايم — أن « الشدة » و « النور » اللذين ينجمان عن « مرحلة الاختراع » وما يصاحبها من قوى متعارضة ، انما تفرض علينا وعلى فكريا ، أن نمر بمرحلة ثالثة ، تلك التى يسميها مانهايم « بمرحلة التخطيط Planen » (١٢٨) أو « مرحلة التفكير المخطط Planned Thinking » .

وتجلى مظاهر تلك المرحلة حين يتقدم الانسان ، ويتخطى الفكر الانسانى مرحلة الاختراع ، ويتعداها نحو مرحلة التخطيط Planen . حيث يتقدم المجتمع حين يتخطى عن تلك التنظيمات العشوائية ، التى كان الفكر الانسانى يستعين بها في مراحلها البدائية الاولى .

وفي مرحلة التخطيط — تظهر الى الوجود الاجتماعى أنماط جديدة من المعرفة ، حيث تتمدد أبعاد الفكر ببلوغه درجة عالية من التطور ، وحيث تتداخل ميادين الفكر ، في عالم الاقتصاد والسياسة ، وحين تتعقد أساق البناء الاجتماعى ، وحين يتحول المجتمع من « بناء استاتيسى بدائى » الى بناء « ديناميسى متغير متعدد الأبعاد » (٣١) .

وهم ثم اهتم مانهايم بمرحلة التخطيط ، حيث ظهرت في علم الاجتماع اتجاهات عملية ونزعات تكنولوجية ، تهدف الى تكوين « تكنولوجيا » ، أو « هندسة اجتماعية » ، بالاستناد الى دراسات التخطيط العلمى والاجتماعى .

وأصبحت عملية التخطيط عند مانهايم ومن معها نحوه من سائر التارخيين — عملية ضرورية « لتنظيم التغير الاجتماعى » ، على اعتبار أن التغير هو الحقيقة الأولى فى الوجود ، وأن التطور هو لب الحياة وجوهرها .

واستنادا الى ذلك الفهم — فإن التغير الاجتماعى والثقافى والاقتصادى ، يجعل من التخطيط أمرا « ضروريا » لا مفر منه ، لمواجهة تلك التغيرات الهائلة التى تصيب الاسس الجوهرية . فى البناءات والاناسق الاجتماعية ، والتى تلحق بالجوانب الرئيسية فى سائر المجتمعات المعاصرة .

ويعتقد اصحاب التخطيط — كما يقول مانهايم : « أن مهمتهم الرئيسية تقوم على تحطيم العادات الفكرية القديمة ، والكشف عن الوسائل الجديدة التى تؤدى الى فهم هذا العالم المتغير » (١٢٠) .

ويتضح لنا من هذا القول — كيف حولت النزعة المانهايمية اهتماماتها فائتجهت نحو « الفكر السياسى » ، وأشادت بدوره الخطير ، الى الدرجة التى أصبح فيها هذا اللون من التفكير السياسى ، مصدرا هاما من مصادر المعرفة .

حيث يربط الفكر السياسى بين « النظرية » و « التطبيق » (١٢١) ، لأنه ينبثق من واقع « التجربة السوسيو تاريخية » ، كما يتصل بالمصالح الجمعية من جهة ، ويتجه نحو العمل والانتاج من جهة أخرى . ولذلك اختلفت وجهات النظر السياسية ، وتباينت أشكالها أحيانا من اتجاهات « بدوقراطية » ، و « ليبرالية » ، أو نزعات « اشتراكية » ، و « ديموقراطية » ، فى أغلب الأحيان .

ولعلها تجتذ جميعها عن طبيعة « التجربة السياسية » ، وصدرت عن المواقف والالوان الاجتماعية السائدة ، اذ أن الفكر السياسي إنما يرتبط في الواقع بحقيقة الوضع الاجتماعي والطرف التاريخي .

ومن ثم تصدر الفلسفة السياسية ، عن تجربة المجتمع وعن سياق التاريخ ، فلافكار السياسية جذورها البعيدة الكامنة في « روح العصر » ، و « تسيج التاريخ » ، و « تربة الفكر الاجتماعي » ، على اعتبار أن المجتمع والتاريخ . هما المحيط الوحيد لكل « فكرة » أو « اتجاه » أو « مذهب » من مذاهب فلسفة السياسية .

ولعل مانهايم — في تأكيده على الفكر السياسي ، ودوره في التخطيط والتغير والمعرفة ، إنما ينجح عن إيمانه بالزعة التاريخية والاتجاهات العملية في علم الاجتماع ، وذلك بتحويلها الى أداة قوية في أيدي السياسيين وأصحاب التخطيط .

وختاماً — في ضوء استعراضنا لمساهمات مانهايم في سوسيولوجية المعرفة نجد أن اتجاهاته السياسية والتاريخية ، قد تأثرت الى حد بعيد بالزعات الهيكلية والماركسية والتاريخية (١٣٣) ، مما كان لها أكبر الأثر في تشكيل الفكر للمانهايمي وتكوين اتجاهاته النظرية في سوسيولوجية المعرفة ، استناداً الى « مسببة الفكر » و « المواقف التاريخية » والأخذ بالزعات « البنائية » والوظيفية في التفسير التاريخي والتحليل الاجتماعي .

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

1. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ١٩٦٢ .
ص ٢٢٣ .
 2. Kemp. Norman, Smith., *The Philosophy of David Hume*,
Macmillan, London. 1949. P. 258.
 3. Ibid : P. 257.
 4. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ١٩٦٢
ص ١٤٤ .
 5. Janet, Paul & Gabriel Séailles, *Histoire de la Philoso-
Phie. Les Problèmes et Les Ecoles*, Quatrième Edition
Paris. 1928. P. 701.
 6. Hume, David., *A. Treatise of Human Nature*, Vol. I.
Everyman's Library, London 1939. P. 11.
- (ملحق النصوص .. النص المشرون)
7. Ibid: P. 14.
 8. Ibid : P. 6.
 9. Janet, Paul & Gabriel Séailles., Op. Cit. P. 700.
 10. Hume, David., Op. Cit, P. 19.
 11. Kant, Emmanuel, *Critique de la Raison Pure*, Traduc-
tion Française par A. Tiemesaygues Et B. Jacaud. Press
Univers, de France, Paris. 1950. P. V.

12. Ibid . P. VI.
13. Ibid : P. 54.
14. Ibid :
15. Ibid ; P. 254.

(ملحق النصوص . . النص الحادى والعشرون) .

16. Ibid : P. 49.

(ملحق النصوص . . النص الثانى والعشرون) .

17. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library, New York. 1945. P. 366.
18. Ibid : PP. 372 373-
19. Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies* Vol : I Georges Routledge; London. 1945. P. 201.
20. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia, an Introduction, to the Sociology of Knowledge*, Trans By Louis Wirth, and Edward Shils, Kegan Paul, London. 1940. P. 237.
21. Ibid : P. 238.
22. Gurvitch, Georges, *The Twentieth Century Sociology*, The Philosophical Library, New York. 1945. P. 379.
23. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, P. 12.
24. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge* Routledge & Kegan Paul, London. 1952. P. 136.

25. Mannheim, Karl , *Ideology and Utopia*, PP. 1. 2.

(ملحق النصوص . . النص الثالث والعشرون)

26. Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge, An Essay in aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, London. 1960. P. 13.

(ملحق النصوص . . النص الرابع والعشرون)

27. Ibid : p. 14.

(ملحق النصوص . . النص الخامس والعشرون)

28. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge* Routledge London. 1960. P. 27.

58. Ibid : p. 155.

30. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, P. 160.

31. Ibid : p. 161.

32. Aron, Raymond, *la Sociologie Allemande Contemporaine*, P. Alcan. Paris. 1935. P. 90.

33. Gurvitch, Georges-, *The Twentieth Century Sociology*, New York. 1945. P. 377.

- 34 - Ibid : P. 387.

35. Cuvillier, Armand., *Introduction à la Sociologie*, Armand Colin, Paris. 1949. P. 7.

انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للاستاذ الدكتور السيد بدوي .

36. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York 1945. P. 373.
37. Ibid : p. 379.
38. Mannheim, Karl , *Essays on Sociology of Knowledge*, Trans By Paul Kecskemeti, London. 1952 P. 4.
39. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Second Impression, Kagan Paul' London, 1960. P. IX.
- 40 Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Fourth Edition Trans. by Louis Wirth and Edward Shils. London. 1948 P. 36.

(ملحق النصوص .النص السادس والعشرون)

41. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge* The Twentieth Century Sociology, New York. 1945. P. 374.
42. Mannheim, Karl., Op. Cit. PP. 49-50
43. Merton, Robert , *Sociology of Knowledge*; The Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York 1945. P. 373.
44. Ibid : p. 373.

(ملحق النصوص .. النص السابع والعشرون)

45. Ibid : p. 390.
46. الاستاذ الدكتور محمد ثابت القندي ، الطبقات الاجتماعية ، دار الفكر العربي
فبراير ١٩٤٩ ص ٤٥ .

47. المرجع السابق ص ٣٦
48. Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London, 1940. Trans. By Louis Wirth and Edward Shils. P. 51.
49. Cuvillier, Armand., *Introduction à la Sociologie*, 4ème Edition, Collection Armand Collin, Paris, P. 20.

(ملحق النصوص . . النص الثامن والعشرون)

50. Aron, Raymond., *La Sociologie Allemande Contemporaine*, F. Alcan, Paris. 1935. P. 75.
51. Ibid : P, 76.
52. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology* Philosophical Library, New York. 1945. P. 381.

(ملحق النصوص . . النص التاسع والعشرون)

53. Ibid : P. 399.
54. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge, London 1952. P. 157.
55. Ibid : P. 150.
56. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Routledge London. 1960 P. 102.
57. Mannheim, Karl., Op. Cit. P. 8.
58. Merton, Robert, *Sociology of knowledge*, Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York. 1945. P. 375.

59. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of knowledge*, Routledge London. 1952. P. 1٢6.
60. Gurvitch Georges., *Twentieth Century Sociology*. Philosophical Library, New York. 1945. P. 376.
61. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge, London. 1952. P. 156.
62. Ibid : p. 157.
63. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*, Philosophical Library , New York. 1945. P. 376.
64. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Routledge Londo. 1960. P. 33.

(ملحق النصوص . . النص الثلاثون)

65. Stark, Werner., Op. Cit 34.
66. Ibid : P. 28.
67. Ibid : p. 34.
68. Ibid : p. 35.
69. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge, London. 1952. P. 158.
70. Ibid : p. 154.
- 71 Ibid : p. 155.
72. Ibid : P. 158.

73. Ibid : P. 159.
74. Ibid : P. 158.
75. Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York, 1945. P. 376.
76. Ibid : p. 377.
77. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London 1940. p. 279.
78. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and Enlarged Edition, Fifth Printing, Glencoe, New York 1962. P. 489.
79. Mannheim, Karl., Op. Cit., p. XXX.
80. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London 1940. p. 237.
81. Ibid p. 12.
82. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge, London 1952. p. V.
83. Ibid : p. 2.
84. Ibid : p. 3.
85. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and Enlarged Edition, Fifth Printing, Glencoe, New York 1962. p. 490.
86. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge, London 1952. P. 4.

87. Ibid : P. 5.
88. Merton, Robert, *Social Theory and Social Structure*, Fifth Printing, Glencoe New York. 1962. P. 491.
89. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge, London 1962. P. 8
90. Merton Robert., Op. Cit. P. 491.

هومرل ، ادموند : تأملات ديكرتية ، أو المدخل الى الفينومينولوجيا
ترجمة تيسير شيخ الأرض ، بيروت ١٩٥٨ ص ١٠ .

29. المرجع السابق ١١

93. Mannheim, Karl, *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge, London 1952. P. 7.
94. Ibid : P. 8.
95. Ibid : P. 9.
96. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London 1940. P. 12.
97. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology, of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London 1925. p. 186.
98. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology* Philosophical Library, New York. 1945 P. 377.
99. Mannheim, Karl., *Idology and Utopia*, Kegan, Paul, London 1940. p. 2.

(ملحق النصوص . . النص الحادى والثلاثون)

100. Danziger, K., *Ideology and Utopia in South Africa : A methodological Contribution to the Sociology of Knowledge*, The British Journal of Sociology, March 1963, P. 64.
101. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia.*, Kegan Paul. London 1940. P. 3.

(ملحق النصوص . . النص الثاني والثلاثون)

102. Merton Robert., *Sociology of Knowledge*, The Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New York 1945. p. 383.
103. Munnheim Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, London 1940. p. 6.
104. Stark, Werner., *Sociology of Knowledge*, Routledge, London 19٥0. p. 153.
105. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and Enalrged Edition. Fifth Printing, Glencoe, New York 1963. p. 503.
106. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Routledge, London 1952. p. 9.
107. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology and Social Psychology*, London 1953. pp. 1-2.
108. Mannheim, Karl., *Idcology and Utopia*, Kegan Pavl, London 1940. pp. 3-4.

(ملحق النصوص . . النص الثالث والثلاثون)

109. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Routledge & Kegan Paul, London 1952. p. 190.

(ملحق النصوص . . النص الرابع والثلاثون)

- 110 Mannheim, Karl., *Essays on Sociology and Social Psychology*, Trans. By Paul Kecskemeti, London 1953. p. 30.

111. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul,
Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, London 1940
p. 130.

112. Ibid : p 272.

113. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology and Social Psychology*, London 1953. p. 3.

114. Ibid : P. 6.

115. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul,
Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, London 1940.
P. 240,

(ملحق النصوص . . النص الخامس والثلاثون)

116. Ibid : P. 239.

117. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Routledge & Kegan Paul, London 1952. p. 178.

- 118 Ibid : P. 179.

119. Ibid : p. 182.

(ملحق النصوص . . النص السادس والثلاثون)

120. Ibid : p. 189.

121. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*
Routledge & Kegan Paul, London 1953. PP. 11-12.

122. Ibid : PP. 13-14.

123. Ibid ; p. 38.

124. Ibid : p. 15.

125. Mannheim, Karl., *Man and Society in An Age of Re-
construction*, Trans. From German by Edward Shils,
Kegan Paul, London- 1942. P. 163.

(ملحق النصوص . . النص الثامن والثلاثون)

126 Ibid : P. 140.

(ملحق النصوص . . أنظر النص التاسع والثلاثون) .

127. Ibid : P. 151.

(ملحق النصوص . . النص الأربعون) .

128. Ibid : P. 152.

(ملحق النصوص . . النص الحادي والأربعون) .

129. Ibid ; P. 153.

180. Ibid : P. 33.

(ملحق النصوص . . النص الثاني والرابعون) .

131. Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London, 1940 P. 165.

132. Aren, Raymond, *La Sociologie Allemande Contemporaine*, Félix Alcan, Paris. 1935. PP. 82-83.

افصل الرابع

مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في ميدان المعرفة والمقولات

- مشكلة المقولات في الفلسفة .
- النزعة الهيكلية والنظرية السوسولوجية .
- المدرسة الفرنسية الجديدة .
- مقولة الزمان وتقييمها .
- مقولة المكان في الفلسفة .
- فكرة العلية ومبدأ الحتمية .
- فكرة العدد .
- تقييم نتائج علم الاجتماع في سوسولوجية المعرفة .
- نظرية العقل الجمعي في ميزان النقد .
- تقييم النزعة الشيئية Ghosisme في التفسير .
- مناقشة النزعة التاريخية عند مانهايم .

استعرضنا في الفصول السابقة ، موقف علم الاجتماع من مشكلات الفلسفة العامة ، حين يؤكد على الأصل الاجتماعي — عن طريق إضفاء المضامين الاجتماعية لمصادر المعرفة والمقولات . ولكن يتمرد علينا القول بأن وجهة النظر الاجتماعية قد صاغت الكلفة النهائية في حل مشكلات المعرفة . مما يدعونا إلى مناقشة ذلك الأصل الاجتماعي في ضوء مناقشات الفلاسفة ، وءما يدعونا أيضا إلى تقييم تلك المصادر الاجتماعية تقييما فلسفيا ، حين نقارن الموقف الفلسفي بما جاء به الاجتماعيون في تفسير طبيعة الفكر والمقولات .

وفي الواقع — لقد تعرضت سوسيولوجية المعرفة للكثير من الهجمات والاعتراضات ، التي بمقتضاها تنهافت وجهة النظر الاجتماعية ، لما لحقها من عثرات ولما أصابها من عقم في تفسيرها المبسر ، لمشكلات الفلسفة . ففي ضوء مناقشتنا للأصول الفلسفية لنظرية المعرفة ، نجد أن المصادر الاجتماعية ليست كافية في تفسير مشا كل الفكر الميتافيزيقي ، وبخاصة مسألة عموم المعرفة وضرورتها .

ولذلك فإتينا سنحاول أن نقدم بعض الاعتراضات الفلسفية في الرد على وجهة النظر الاجتماعية ، وأن نشير أيضا إلى تلك الاتجاهات الاجتماعية المتعارضة في تفسير أصول الفكر ومصادر المعرفة ، حين ينقسم علم الاجتماع على ذاته إلى مذاهب ماركسية ، واتجاهات دوركيمي ، و نزعات ما نهائية ، تتعارض جميعا فتشير في علم الاجتماع — كما هو الحال في الفلسفة — عددا من المدارس ينحو كل منها نحو خاصا في تفسير الحتم الاجتماعي للمعرفة .

وعلى نفس النحو الذي اتضحناه في عرضنا لوجهة النظر الاجتماعية ، حين حاولنا في الفصل الثاني أن نستعرض موقف علم الاجتماع من أصول المقولات ، سنحاول أيضا ، طبقا لمنهج العرض ، أن نبدأ أولا بمناقشة تلك الأصول الاجتماعية

المقولات ، في ضوء مصادر الفلسفة . ثم تشير بعد ذلك إلى مختلف الاعتراضات التي قامت بصدد مساهمات الاجتماعيين في سوسيولوجية المعرفة .

مشكلة المقولات في الفلسفة :

وإذا ما بدأنا بمسألة المقولات ، فليس من شك في أن تلك المسألة لها من أهم المسائل التي تعرضت لها الفلسفة . فقد تساءل الفلاسفة عن مصادر تلك المقولات ، وهل تخضع لأصول تجريبية ؟ أم أنها تتجاوز حدود التجربة (١) ؟ وهل تفرض المقولات على التجربة من الخارج ؟ أم أنها جميعا مستمدة من عناصر تجريبية ؟ تلك مسائل قديمة أثارها الفلاسفة ، حيث عالج أفلاطون ، فكرة المقولات وعددها في خمس (٢) ، وهي « الوجود » و « السكون » و « الحركة » و « البه » و « الغير » . ولعل النظرة الأفلاطونية في المقولات ليست منطقية خالصة ، وإنما تجدها ميتافيزيقية في جوهرها ، إذ أن أفلاطون قد استخدم لفظة « الفكرة L'idée » ليعني بها « مثال الشيء » (٣) . وهذا المنهج المثالي فصل أفلاطون بين الفكر والوجود فصلا تاما ، حين يميز تماما بين « ماهو معقول » و « ماهو محسوس » .

وعلى العكس من ذلك فلم يفصل أرسطو في مقولاته بين الفكر والوجود ، إذ أن « الفكرة L'idée » عنده ، لا تتحقق إلا في تطابقها مع الشيء موضوع الفكرة على اعتبار أن الحقيقة عند أرسطو إنما تتمثل في تطابق العقل والوجود ، وفي اتفاق الفكر والأشياء . تلك هي النظرية التطابقية التي استند إليها أرسطو بصدد تفسيره لطبيعة المقولات .

ولذلك كانت النظرية الأرسطية هي منطقية من جهة ، وميتافيزيقية من جهة أخرى ، إذ أن المقولات عند أرسطر من حيث أصولها ومصادرها هي « أجناس الوجود » Genres de L'Être ، (٤) ، حيث قسم أرسطو الوجود إلى تقاسيم منطقية بتصنيفه المشهور للأجناس والأنواع ، ومن ثم أصبحت المقولات الأرسطية هي أكثر الأجناس عموما في الوجود (٥) وأشدّها إتصالا بالمعاني والتصورات الكلية .

وعلى حد قول هاملان Hamelin ، فإنه يمكننا أن نرى مقولات أرسطر على أنها « صورية » ، ومن ثم تتصل بأصول « المنطق الصوري » . نظرا لما تتصف به من عموم وتجريد (٦) . ولكن Ch. Serrus (٧) في مقدمته المشهورة لكتاب « كانط » من « نقد العقل الخالص » Critique de la Raison Pure ، إنما يرى أن مقولات أرسطو ليست بالصورية ، وإنما هي واقع أمرها وماهيات متزعة ، من التجربة .

بمعنى أن المقولات الأرسطية ليست إلا تجريدات أو صورا مجردة عن معذونتها الواقعي ، بعكس الحال في المقولات الكانطية إذ أنها في رأى « Ch. Serrus » صور منطقية خالصة ، وليست صورا مجردة ، من حيث أن هناك فارقا أساسيا بين ما هو « صوري Formel » وما هو « مجرد abstrait »

وهذا ما يميزه كانط بوضوح فيما يسميه بالمعرفة القبلية APriori ، والمعرفة البعدية A Posteriori (٨) .

وإذا استخدمنا لغة كانط ومصطلحاته ، نستطيع أن نقول : أن « المجرد الأرسطي » هو في حقيقة أمره « بدئي » أي لاحق على التجربة ، أما « الصوري

الكائنى ، فهو د قبلى ، أى سابق على التجربة . وبهذا المعنى أصبحت المقولات عند كانط هى « صور الفكر القبلية ، الكامنة فى العقل الخالص ، كما أنها أيضا شروط الفهم الضرورية لقيام المعرفة .

وإذا كان د كانط ، قد التفت إلى « صور المقولات » ، فقد إتشغل د هيجل Hegel ، من بعد ، بمادة تلك المقولات ، وفحوى تلك الصور . ونظر هيجل بذلك إلى د مضمون الفكر . . وحاول أن يبتدع منطقا جديدا يبحث فى د مادة الفكر ، ويتعلق بفحوى المقولات ، ولا يقيم وزنا لصوريتها أو فراغها الكائنى .

ذلك هو د منطق الفحوى ، أو المضمون الذى التفت إليه منطق الجدل الهيجلى ، معترضا به على المنطق الصورى الكائنى ، إذ حاول هيجل أن ينظر إلى مضمون الحكم والفكر دون الإلتفات إلى صورته أو أشكاله . وبهذا الفهم الهيجلى ارتبط الفكر بالتاريخ ، إذ أن التاريخ هو المصدر الخصب لمضمون الفكر . فلم يلتفت كانط الى التاريخ ، ولم يؤكد تاريخ الفكرة ، ولم يعرف كانط أن لهذا التاريخ قانونا ومنطقا ، وهذا ما اعترض به د هيجل ، على كانط ورفض لإجماع الحقيقة الى مجرد قوانين صورية فى العقل ، إذ أن الحقيقة المجردة عن الواقع وعن التاريخ ، تصبح د حقيقة غير ذات مضمون ، ، ولسكتنا نحمد أن للحقيقة وجودها ومضمونها وحيرتها وبقائها ، حيث أن الحقيقة تاريخيا فى النفس وتاريخيا فى الوجود .

وبذلك حاول هيجل أن يقيم د قطرة ، بين العقل والوجود الواقعى ، وأصبح د كل ما هو واقعى مقبول ، وكل ما هو مقبول هو واقعى .

وفي هذا المعنى يقول هيجل في كتابه « فينومينولوجيا العلم

: « The Phenomenology of mind

- « إذا قلنا أن المقولات عارية تماماً عن ،
- « الواقع . فإن ذلك القول يعنى أنها لا تتضمن ،
- « في ذاتها أية حقيقة . لأنها تظل حقيقة صورية .
- « دون أن تصبح حقيقة كاملة . وإذا ظلت ،
- « الحقيقة صورية خالصة ، دون أن تلتبس ،
- « بالواقع ، فهي تجريد فارغ ، إذ أنها حقيقة ،
- « منفصلة عن مضمونها ومحتواها » . (٩)

ومن هذا القول يتضح أن « الواقع » و « المقول » شيء واحد ، وهذا الشيء الواحد ليس صورياً ، لأنه ليس عارياً عن المادة والمضمون ، بل هو شيء خصب ، يمتلئ بالتنوع والإختلاف والحركة والحياة لأنه زاهر بالمتناقضات . ولذلك رفض هيجل ذلك النوع من المنطق الذى يضحى بالخصوصية والحركة والتاريخ ، من أجل التزام الضيق الصورى ، وعاب « هيجل » على « كانت » حين يقول بمقولات فارغة جوفاء ، إذ أنها عارية عن الواقع والمضمون .

ومن ثم يكون الفارق الاساسى بين المنطق الهيجلى والمنطق الكانطى ، هو أن هيجل قد استبدل المنطق الصورى بمنطق الجدل ، وفصل صور المقولات عن محتوياتها ، بتأكيده على ذلك المحتوى الواقعى والتاريخى للفكر والمقولات (١٠) . على اعتبار أن « فعوى المقولة » ومضمونها هو الذى يحدد صورة تلك المقولة ويرسم أطوارها ، ففي هذا المحتوى يتجلى المضمون الداخلى للفكر ، ومن خلاله تمشى الفكرة ، وتتنش ، لما يتميز محتواها من خصوصية وإمتلاء .

وليس مضمون المقولة الهيجيلية ، ثابتاً ، وإنما هو مضمون متغير ، لا يستقر على حال ، تلحقه د الميرورة ، الدائمة لارتباطه المستمر بالواقع واحتكاكه الدائم بحركة التاريخ ، فقد صدوت د مثالية ، الفكر الألماني هن د واقع ، الثورة الفرنسية (١١) .

وهذا هو المثال التاريخي الحى الذى أخذ به هيجل ، كى يؤكد ارتباط الفكر بحركة التاريخ ، وكى يفسر صلة العقل بالواقع . من حيث أن العقل هو بالضرورة قوة تاريخية يخضع لها كل من فى الزمان والمكان ، كما أن العقل هو باعث التقدم خلال تاريخ الفكر . بمعنى أن التاريخ بمراحله وأطواره ، ليس إلا مراحل فكرية عامة (١٢) . ولذلك كان د هيجل ، فيما يقول د مائنايم ، هو الذى دفع بالفكرة الوضعية إلى الأمام ، حين ربط د المطلق ، بعملية التاريخ ، والروح بمجلة تطور العالم . (١٣)

ويرى د هيجل ، أن كل فكرة هى د خصبة ممثلة ، وليست جوفاء ، كما أنها تحيا وتتطور ، وأن الحقيقة فى ذاتها وفى فحواها ، إنما هى فى تفسير دائم ، حيث أن الوجود هو الموت والثبوت هو العدم .

ولفكرة عند د هيجل ، وظيفتان — أحدهما منطقية ، بمعنى أن الفكرة تحمل فى طياتها مبدأ لتوكيدها وبقيائها . أما الوظيفة الثانية ، فهى ديناميكية ، بمعنى أن الفكرة تنكر ذاتها وتناقضها ، لأنها تحمل أيضا مبدأ لنفيها ، وهذا النفي يثير فى الفكرة د أزمة باطنية ، تجبرها على د الحركة ، و د التمسو ، و التقدم ، — ين تخرج عن انطوائها الى عالم أكبر خصوبة ، وحين يتألف العنودان فى وحدة أعلى هى د التركيب ، بين د الفكرة ، و د نقيضها .

ومثال هيجل ، على ذلك ما قام به الفكر الألماني الكانطي ، حين ألف بين الفكر الفرنسي العقلي والفكر الانجليزي الأميريقي ، في فلسفة وحيدة تجمع بينهما (١٤) . ومعنى ذلك أن هيجل ، قد اكتشف ، مقولة النقي أو التناقض ، لا من حيث أنها « مقولة منطقية » بل من حيث أنها « مقولة فلسفية ميتافيزيقية » ، مقولة تستند إلى « جدل باطني » ، من حيث أن الجدل هو مصدر الفكر وأساس المقولات .

« فالوجود » مثلا هو أول المقولات التي تقابلها مقولة « عدم » ، ومن ثم ينتقل الفكر بين « الوجود » و « عدم » ، وينرجح من ذلك التناقض القائم بينهما ، حين يرفق بين « الوجود » و « عدم » في مقولة أعلى هي « الصيرورة » ، إذ أنها مركب يجمع بين النقيضين فيها « ما هو وجود » ، وفيها « ما هو عدم » .

ومعنى ذلك أن الحقيقة الميجيلية كامنة في الصيرورة والحركة ، كما أنها وليدة « الصراع » القائم في الوجود ، كما أنها أيضا وليدة « الحصب » الذي يعمل في قلب الوجود . أي أن الحقيقة تنتقل من الوجود إلى السلب إلى الصيرورة ، ولا تعتمد أو تنكشم وإلا أصابها الموت ولحقها الذبول ، ان لم تسرب اليها « ثمانية عناصر النفي والتناقض فتمت فيم — الحياة » ، وتعفى على وجودها غنى وخصوبة حين تبحث عن الجديد ، وتوجه نحو التقدم .

الهيجيلية والنظرية الموسميولوجية :

إزاء هذا الموقف الميجيلي بصد الفكر والفرقة والوجود — نستطيع أن

لتساءل : هل يمكن اعتبار ميتافيزيقا هيجل منهجا رئيسيا للفكر الاجتماعي والتاريخي ؟ والى أى حد كانت فكرة التحول الهيجلية مصدرا أساسيا من مصادر علم الاجتماع الماركسي والمائماي ؟ وكيف كانت الفلسفات السابقة على ظهور علم الاجتماع الوضعي ، بهذا فكريا خالصا لصدور النظرية الاجتماعية في المعرفة والمقولات ؟

لا شك أن هيجل في ربطة الديالكتيكي بين حركة الفكر وحركة التاريخ قد وصل بين العقل والواقع ، وربط بين المنطق والتاريخ ، أو بكلمات أكثر دقة ، نستطيع أن نؤكد أن النزعة الهيجلية كانت حلقة الاتصال بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، حين عقدت الصلة بين المنطق وفلسفة التاريخ .

وبذلك ساعدت النظرية الهيجلية على ظهور النزعات التاريخية ، وكانت سببا مباشرا لصدور النظرية الاجتماعية وظهورها على مسرح الفكر الانساني ، وهذا ما أكدته هـربرت ماركيزوز Herbert Marcuse ، في كتابه « العقل والثورة Reason and Revolution » والذي جعل له عنوانا ثانويا « هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية Hegel and the Rise of Social Theory » .

حيث صدرت عن هيجل البذور الأولية للاتجاهات الوضعية والماركسية في علم الاجتماع . فقد قرأ « أوجست كونت Auguste Conte » منذ حداثة كتابات « هيجل » حيث ذكر « كونت » في إحدى رسائله الى صديقه d'Eichthal في ١٠ ديسمبر ١٨٢٤ ، الذي كتب اليه يقول : انه « يعتبر هيجل واحدا من كبار الميتافيزيقين الذين توصلوا بالميتافيزيقا الى فكرة النسبية عن طريق الجدول الديالكتيكي » (١٥) .

وإذا كان هيجل قد تمكن من العثور على مفتاح التاريخ في الديالكتيك الفكرة ،

فقد كان الوضعيون يرون أن هذا المفتاح التاريخي يتمثل في اكتشاف القوانين ،
والتعميمات التي تفسر التغيرات الاجتماعية والتطورات التاريخية ، مما جعل كونت ،
يقول « بالديناميكا الاجتماعية » كي يبر هذا العلم التغيري الذي اصطنعه لتحديد
فلسفة التاريخ ويرسم حدود التطور للعقل الانساني في ضوء قانون الحالات
الثلاث .

واذا كان لفكرة التحول الهيجيلية أثرها في فلسفة التاريخ وفي علم الاجتماع
الديناميكي عند « كونت » ، فقد كان لها أيضا صداها عند أصحاب المادية
الجدلية لدى الماركسيين ومن هنا نحوهم . ولعلنا نعلم — أن المادية الجدلية
كفلسفة من فلسفات المادة ، لاتهم بالمادة في صورة جماد ولكنها تنظر الى المادة
وقد عملت فيها يد الانسان وعقله .

راهتمت المادية الجدلية فلسفيا ومنطقيا « بمادة » الاحكام ولم تلتفت الى
« صورها » ، ومن هنا صدرت تسميتها « بالمادية الجدلية » . من حيث أن صور
الاحكام لها وجودها الذهني ، أما الوجود الحقيقي عند ماركس فهو الوجود
المادي ، ذلك الوجود الذي يتفاعل فيه فعل المادة بعقل الانسان وفكره .

ولقد كان « ماركس » فخورا كل الفخر ، اذ أنه أخذ منطق هيجل الجدلي
ثم قلبه رأسا على عقب (١٦) . فاذا كان هيجل قد ابتدأ بالفكر ثم انتقل الى
الطبيعة ، فإن الماركسية قد عكست الوضع ، فبدأت المادية الجدلية بالطبيعة ثم
انتهت أخيرا الى الفكر .

ولقد اتفق الماركسيون مع هيجل ، بأنه قد أصاب في اعتباره « التناقض »
خطوة أساسية في سبيل التوصل الى الحقيقة ، واستفاد الماركسيون من هذا

الاكتشاف ، وأصبحت الحقيقة في نظر الماركسي وليدة التناقض والصراع ولا بد من رفع ذلك التناقض ، والعمل على إزالة الصراع .

وإذا كان الجدول الديالكتيكي الميجلي ، يتجه في نهاية التاريخ نحو تحقيق الحرية ، فإن المادية الجدلية ، إنما تهدف تاريخياً نحو تحقيق المجتمع الشيوعي اللاتطبق ، حيث أن المشكلة الأساسية للفلسفة المادية الجدلية هي مشكلة الإنسان وشقاؤه في حياته العملية ، وغاية المادية الجدلية تتم حل مشكلة الإنسان ، عن طريق الايمان بمحتمية الحل الاشتراكي ، بقصد تطوير العالم وتغيير الإنسان .

وليس من شك أن هناك قدرية في الاتجاه الماركسي — فكما اعتبر كروت - الحالة الوضعية هي النهاية . فإن ماركس قد نظر الى الاشتراكية العلمية على أن غايتها إنما تتجه في النهاية نحو مجتمع بلا طبقات .

وليس من شك أيضاً — أن الجدول الماركسي لم يمد كما هو الحال بالنسبة لميجلي — نوعاً من البحث النظري الميتافيزيقي — فلم يكن الجدول الماركسي جدلاً منطقياً ، بل لقد صار تحليلاً واقعياً ، للقوى الاجتماعية في سيرها وصراعها التاريخي .

فإذا كان ميجلي « ديناميكياً » في تصوره المنطقي « لتطور الفكرة » ، فإن ماركس كان ديناميكياً هو الآخر في تصوره الجدلي « لتطور المجتمعات » . وإذا كانت « الفكرة » هي التي تحدد التاريخ عند ميجلي — فإن « التاريخ » عند ماركس ، وبصفة أساسية البناء الأسفل هو الذي يحدد الفكرة (١٧) .

المقدمة الرفضية الجديدة :

وهكذا ارتبط مصير الجدول الميجلي بدخوله في صلب الفكر الاجتماعي ،

وظهور التيارات المادية والوضعية والماركسية ، كبدائيات أولية لنشأة علم الاجتماع ،
أما في ميدان الفكر الفلسفي ، فقد صدرت عن هيجل ، المدرسة الفرنسية الجديدة .

تلك المدرسة التي قادت حركة مضادة للوضعية والأولية والتي أنكرت الجبرية
والختمية المادية ، ودافعت بحماسة عن « الروحية والثباتية » ، فظهرت طبقة
فلاسفة الحرية من أمثال « رافيسون Ravaisson » ، و « لاشيليه Lachelier »
و « اميل بوترو Emile Boutroux » ، وظهرت هذه الطبقة كي تقاوم وضعية
كومت ، وتهاض مادية ماركس .

فليس العالم كما يتصوره الوضعيون والماركسيون حقيقة مادية تسيطر عليه
العلية الآلية ، إذ أن « مبدأ الختمية » ، أو « السببية المادية » ، يبنى في رأى
رافيسون أن يتضمن مبدأ آخر هو السببية الثابتية . ولذلك حاول « رافيسون » ،
أن يؤكد « حقيقة الروح » عن طريق القول بأن تلك الروح هي « الجوهر الكامل »
وراء حقيقة وظاهر الكون المادى (١٨) .

والفكر عند « لاشيليه » لا يخضع لتلك الختمية الآلية التي يقول بها الوضعيون ،
وإنما يتميز الفكر بأنه نشاط تلقائي حر يقوم به الإنسان المفكر ، إذ أن المعرفة
في ذاتها هي « دالة الحرية » ، والمعرفة ممكنة عند « لاشيليه » ، لما تتميز به الروح
الخالقة من تلقائية وإبتكار .

وحاول « اميل بوترو » ، رائد المدرسة الفرنسية الجديدة أن يدعم حقيقة
الحياة الروحية عن طريق القاء الشك في قيمة المعرفة العلية وميلها من اليقين . (١٩)
على اعتبار أن العلم ليس كما تدعى الفلاسفة الوضعية ، هو اللون الوحيد الممكن
للمعرفة ، والا لتطبع العقل بطابع الجود ، وهو طابع غريب عنه ، ومن ثم تكون

النتيجة الحتمية للحركة الوضعية هي اختزال العقل الى لون من ألوان الطبيعة المادية .

ولقد كانت لفلسفة Cournot ، « عن الصدفة ومبدأ الحتمية ودفعها الفلسفي المباشر عند « بوترو » . فكان لتلك الفلسفة صداها المباشر في اللاحاق بالعودة الى الاتجاه العقل Rationalism ، وتأكيد فكرتي « الروح » و « الحرية » . (٢٠)

ويرى « راييموند باييه Raymond Bayer » أن أصول الاتجاه الفلسفي عند بوترو ، إنما ترجع إلى أصولين فكريين استمدهما من Glauco Bernard من ناحية ، وفرون هارتمان Von Hartmann من ناحية أخرى (٢١) ، ومن التقاء هذين التيارين : التجريبي عند « برنارد » والتطوري عند « هارتمان » ، استطاع « بوترو » أن يكون لنفسه فلسفة روحية تقوم على الايمان بالعقل والحرية .

فهاجم الحتميين القائلين بالجبرية (٢٢) ، وأثار الكثير من المسائل الفلسفية ، التي تدخل في صلب الميتافيزيقا . كمسألة « الضرورة » ان كانت نسبية أم مطلقة ، ومسألة « الغاءون الطبيعي » وامكان تحقيقه ، ومشكلات العلية والزمان والمكان ومصاهاها في الفلسفة وعلم النفس والتاريخ .

ولقد أنكر « اميل بوترو » مبادئ العلية المادية ، واعترض على القول بالحتمية في الطبيعة ، وأكد الحرية في مقابل الجبرية (٢٣) . وبالرغم من تلك الحركة المضادة للوضعية التي أثارها « اميل بوترو » الا أنه قد حاول أن يوثق الصلة بين روح الدين وروح العلم ، (٢٤) وأكد انبثاق الفلسفة والعلم عن روح الفكر الديني منذ صدرت فلسفات اليونان الاولى في عصر ما قبل سقراط (٢٥) .

وما يعيننا من كل ذلك هو أن نقول بأن ، المدونة الفرنسية الجديدة التي قامت بزعامة « لاشيليه » و « اميل بوترو » ، قد أثارَت الكثير من المسائل

الميتافيزيقية ، وتعرضت لثقتي مشكلات الفكر الفلسفي ، وبخاصة فيما يتعلق بمشكلة مقولات الفكر الانساني ، وماثار حولها من مناقشات الفلاسفة ، حين تناولوا كثيرا من المسائل المتخلفة عن مذهب كانط وميتافيزيقا هيجل .

وفي ضوء مناقشات فلاسفة المدرسة الجديدة ، صدرت المدرسة الفرنسية الاجتماعية ، وفي هذا الجو الفكري الفلسفي ، ظهر د اميل دور كيم ، وتلامذته المعاصرون له من أمثال د لوسيان لينى بريل ، و د مارسيل موس ، والبربراييه
« Albrt Beyer » .

ولعل د اميل دور كيم ، قد استقى بين جدران وأروقة « Normale » ما يحمله على دراية بأصول تلك المسائل المطروحة أما الفكر الفلسفي في عصره ، فدرسها دراسة فلسفية كاملة حين تلقاها من دروس أساتذته من أمثال د اميل بورترو ، و د شارل رينوفيه « Renouvier » (٣٦)

وحاول دور كيم أن يقف من تلك المسائل الفلسفة موقفا إيجابيا ، وأن يفسرها تفسيراً اجتماعيا ، كما حاول أيضا أن يقدم لها حولا من وجهه نظره الاجتماعية .
وفي هذا الصدد يقول د اميل برييه « Brehier » في تاريخ الفلسفة :

« لقد وجد علم الاجتماع الدوركيى أنه »
« يتعين عليه أن يضع ويقدم حولا لمسائل »
« من صميم اختصاص الفلسفة . وما يحننا »
« وفي هذا الصدد هو هذا التحويل للمشكلات » .

د الفلسفية الى مشكلات اجتماعية » . (٣٧)

من تلك الكلمات التى ساقها المؤرخ الفيلسوف د اميل برييه « يتضح لنا أن مدرسة دور كيم الاجتماعية قد قامت بمحاولة كبرى بصدد نقل أو تحويل مشكلات

الميتافيزيقا وتفسيرها من وجهة نظر علم الاجتماع ، ولكن ماهى تلك المشكلات التي طرحتها د اميل دوركيم ، في ميدان الفلسفة ؟ وهل قدم علم الاجتماع بصدها حولا نهائية ؟

ليس من شك أن د اميل دوركيم ، قد حاول أن يقيم د نظرية المعرفة ، ، وأن يضع أساسا نظريا لعلم الاجتماع ، فاصطدم بميدان الميتافيزيقا ، وتعرض لمشكلات الفلسفة في المعرفة والمقولات .

وليس من شك أيضا أن اهتمام علم الاجتماع الدوركيى ؛سأله مقولات الفكر ومشكلات المعرفة ، يرجع الى أن د دوركيم ، ود ليفى بريل ، د مارسيل موس ، قد حاولوا جميعا ، الرد على تحليلات الفلاسفة والاعتراض على مناقشتهم بتأكيد الاصل الدوسيبولوجى المعرفة ، وتفسير المقولات من وجهة النظر الاجتماعية ، عن طريق الكشف عن المصادر الثقافية والاجتماعية لأفكارنا عن الزمان والمكان والعلية والعدد.

ولكن — تلك المقولات مامصادرها ؟ وما أصولها في الفكر الفاسفى ؟ وكيف ناقشها الفلاسفة طوال تاريخ الفكر ؟ وكيف تعددت حولها عتلف وجهات النظر ؟

مقولة الزمان :

ولنبدا بمقولة الزمان ، ولنجدد طبيعة تلك المقولة الميتافيزيقية بمناقشة أصولها ومصادرها في الفلسفة ، حتى تتبين لنا الفوارق الأساسية بين الزمان الاجتماعى والزمان الميتافيزيقي .

ان التصور الأفلاطونى لفكرة الزمان ، هو تصور استاتيكي دائرى يستند الى تنابع الحركة الزمنية المطلقة للأجرام الملكية ، بمعنى أن الزمان كما عرفه أفلاطون

في د. طحاوس ، هو الصورة المتحركة ، للابدية (٢٨) فالزمان الأفلاطوني هو زمان يتميز بالسرمدية والحركة الدائمة ، إذ أنه زمان أبدي خالده لا ينقطع .

وعلى غرار أفلاطون ، ربط أرسطو بين الزمان والحركة ، إلا أن الفارق الاساسي بين التصورين الأرسطي والأفلاطوني ، يرجع الى أن أفلاطون قد اعتبر الزمان هو الحركة في ذاتها ، أما أرسطو فقد اعتبر الزمان هو مقدار الحركة (٢٩) ، كما أن « لانهائية » الزمان الأفلاطوني ليست أفقية كـ لانهائية الزمان الأرسطي .

حيث أن الزمان الأفلاطوني دائري مقفل يتألف من دورات متعاقبة في الزمان ، تلك التي تبدأ بالميلاد وتنتهي بالموت ، أما الزمان الأرسطي فهو زمان يسير في خط مستقيم ، ويستند الى فكرة « الآن » هو الذي يحدد الماضي والمستقبل في حركة مستقيمة أفقية متجانسة .

ولذلك اعتبر أرسطو الزمان هو « مقدار الحركة » أو هو « عدد الحركة المقاسة » (٣٠) المحددة بالحظات والآفات . فالزمان الأرسطي إذن ليس مطلقا كالزمان الأفلاطوني ، وانما هو زمان طبيعي حسي يقاس بالحركة ، أي أنه زمان الساعات لأنه زمان محدود مقاس ، والمحدود هو « الآفات » المتوالية المتتابعة في حركة أفقية مستقيمة .

وبهذا المعنى الأرسطي ، أصبح الزمان نوعا من العدد أو المقدار أو الكم ، إذ أن الزمان مثل السدود له ناحيتي الاتصال والانفصال . ونحن لكي نشعر بحركة الزمان وقياسها ، لا بد وأن ننظر إليه على أنه « كم منفصل » وأن نعين ٢٥٠ — علم الاجتماع والفلسفة

في الوقت ذاته ، بين « العدد المحدود » ، أو القابل للعد ، وهو العدد الموضوعي ، وبين « العدد الذاتي » ، أو العدد كفكرة يكونها العقل كوسيلة للعد .

وفي ضوء هذا التمييز الزماني العددي ، نقول : ان العدد القابل للعد هو الزمان المتصل ، أما العدد كوسيلة للعد هو الزمان باعتباره منفصلا (٣١) .

وختلاصة القول : أن تعريف الزمان بالمسدد أصبح في الميتافيزيقا مسألة مشهورة وضمها أرسطو ، إذ أن الزمان ليس خاصا للقياس والموضوعية ، وإنما الزمان في النفس ، والعدد لا يوجد إلا في النفس العادة .

وليس من شك أن التصورية الأرسطية لفكرة الزمان ، تصورية خاطئة ، لأنها خططت بوضوح بين فكرة الزمان وفكرة المكان ، إذ أن الزمان الأرسطي يستند في حقيقة أمره إلى مكان « الآن » ، في ذلك النسق الحركي المتتابع للآلات المتوالية .

ولكن الزمان لا ينقسم ، لأننا إذا قسمناه إلى « آتات » ، أو « لحظات » ، فليسوف يتحول الزمان إلى مكان ، الأمر الذي لا نستطيع معه الرد على حجة السهم المشهورة لدى « زينون » ، فليس لدينا إلا أن نرفض ذلك الحل الأرسطي لمسألة الزمان ، وأن نعرض عما جاء به بصدها من افتراضات تتعلق بفكرة « الحركة المحدودة » ، والزمان المنقسم ذي الآتات المتوالية .

حيث أن «ديمومة الزمان La durée» ، فيما يقول برجسون ، هذه الديمومة هي ذاتها كثرة كيفية Multiplicité Qualitative (٣٢) لا تمت بصلة ما إلى العدد ، كما أن الزمان نمو عضوي وليس « كما » متزايدا ، إذ أنه يتميز « باللاتجانس Hétérogénéité » ، بمعنى أن الديمومة الزمانية لا قبل التفتك أو التكيم ، فليس الزمان « كما » ، أو « عددا » ، فيما ظننت التصورية الأرسطية .

وأكبر الظن - أن خطأ التصورية اليونانية للزمان ، يرجع إلى أن الفلاسفة القدماء قد مزجوا بين نظرياتهم في الزمان وبين فلسفاتهم في الوجود ، حيث كان الفيلسوف اليوناني القديم ينظر إلى الزمن من خلال الوجود فربط بذلك بين عالم الفكر والمقولات من ناحية ، وبين عالم الوجود من ناحية أخرى .

فقد حاول أفلاطون مثلاً - أن يوفق بينظريته في المثل بين فكرة السكون البرمينيدي ، وفكرة التغير الهرقليطي ، وتعلق هاتان الفكرتان بالوجود والحركة والزمان ، وحل أفلاطون ذلك التمازج القائم بين الحركة والسكون ، بأن وضع الزمان الثابت والوجود الساكن في عالم المثل ، أما الزمان المتحرك والوجود المتغير فهو يلحق بعالم الأشباح ويتصل بعالم المحسوسات .

ولقد إرتبطت نظرية الزمان الأرسطية بنظريته في الوجود ، حيث ربط أرسطو مسألة قدم الزمان ولا نهايته بفكرته عن قدم العالم ، فلم يأخذ أرسطو بفكرة اللانهاية الدائرية المقفلة التي قال بها أفلاطون ، وإنما يؤيد لا نهاية الزمن في المستوى الأفقي وفي [تجاهه المستقيم] ، ولذلك كان الزمان الأرسطي يتصف بالقدم لأنه زمان لا بداية له ، وبالتالي ، فهو زمان قديم قدم العالم .

وإذا كانت التصورية اليونانية القديمة لفكرة الزمان ، قد ارتبطت في أساسها بفلسفات اليونان في الحركة ونظراتهم في الوجود ، إلا أن التصورية الحديثة تتصل برمتها بنظرية المعرفة . فقد إنقسمت الفلسفة في العصر الحديث حول فكرة الزمن ، وظهرت في نظرياتهم في المعرفة مختلف المدارس الواقعية ، و « التصورية » .

ويقول الواقعيون بواقعية الزمان في الخارج على اعتبار أن الزمان عند

التجريبيين هو ظاهرة فيزيقية أو امبيريقية تخضع للكم والقياس والملاحظة (٣٣) ،
أما التصوريون فقد ردوا فكرة الزمن الى عالم « التصورات » .

ويمدنا المذهب الديكارتي — بمثال للواقعية الزمانية حيث أن الزمان عند
ديكارث له أساس واقعي ، كما يستند إلى فكرة اللحظة أو البرهة الحاضرة (٣٤) ،
تلك الفكرة التي تميز الخلق المستمر عند ديكارت ، إذ أن فكرة الخلق المستمر عند
ديكارث . إذ أن فكرة الخلق الديكارتي هي عبارة عن لحظات متتابعة ، وهذه
اللحظات هي خواص ذاتية للأشياء باعتبارها مخلوقات .

وليس من شك في أن النظرية الواقعية الزمانية لم تتخذ مبنائها الكامل الا عند
« اسحق نيوتن » مؤسس علم الطبيعة ، حيث رأى « نيوتن » أن العلم الفيزيقي
يحتاج مقدما — لإمكان التفسير العلمي — الى افتراض واقعية الزمان والمكان ،
وقيام كل منهما في وحدة لا متناهية مطلقة متجانسة الاجزاء .

ومن ثم حاول « نيوتن » أن يعطى حلا لمسألة الزمان والمكان ، وأن يقرر
طبيعة فكرة الزمن ، فطاع علينا بفكرة « السرعة المنتظمة Une Vitesse
Uniforme » حيث أن كل السرعات في رأى نيوتن انما تتألف من عنصرين
رئيسيين :

أولهما « العنصر المكاني » الذي تبدأ منه الحركة ثم تنتهي ، وثانيهما « العنصر
الزمني » ويقصد به زمان السرعات المستغرق في سائر الحركات (٣٥) والذي
هو أيضا زمان الحركات المستغرق في سائر السرعات . واستنادا الى ذلك الفهم ،
أكد نيوتن واقعية الزمان بتعريفه الذي يتعلق بالسرعة والحركة ، وخيل اليه
بذلك أنه قد وضع حلا نهائيا لمشكلة الزمان .

فقد اعترض د أوكتاف هاملان Octave Hamelin ، (٣١) على نظرية الزمن التي يقول بها نيوتن ، فليس الزمان هو السرعة المنتظمة ، إذ أن ذلك يتطلب منا أن نعرف مقدما طبيعة الزمان الذي مضى . . . وهل مضى هذا الزمان على نمط واحد ؟ وهل مازال يمشى في شكل متساو رتيب ؟ أم أن الزمان يمشى على غير نمط ، وفي سرعات غير متساوية ؟ وهل تستطيع آلات الزمان المتتابعة أن تقف في سرعات أكثر أم أنها قد تبطئ كي تقف في سرعات أقل ؟ . وتلك مسائل عديدة أثارها د هاملان ، في الرد على واقعية نيوتن ، بل وفي رفض التصورية الواقعية برمتها .

وفي مقابل المدرسة الواقعية للزمان ، ظهرت المدرسة التصورية التي يمثلها د ليبنتز ، أصمدق تمثيل ، حيث وجه د ليبنتز ، الكثير من الانتقادات والاعتراضات التي تنهافت معها واقعية د ديكارت ، ود نيوتن . .

فليس في فكرة الزمان ما يشير الى جوهريتها الشئئية ، ولا تتصل بمقولة الزمن بعالم الأشياء الواقعية . فالزمان عند ليبنتز ، أمر تصوري بحت ، وينبغي في رأيه النظر إلى الزمان والمكان على أنهما مجرد اعتبارات في الذهن ، فلكي تكون لدينا فكرة عن المكان يجب أن نتصور علاقات مواضع الأشياء ، كما أن الحوادث التي تقع خارج الأحداث لا وجود لها ، فهي ليست الاتتابع الأحداث من وجهة النظر التصورية الخالصة .

ومعنى ذلك أن المكان هو كتصور عقلي ليس الانظام تواجد الأشياء مما أى نظام د التصاحب في الوجود ، ، بينما يكون الزمان هو نظام د التتابع للأحداث ، وكل من نظام التصاحب في الوجود ، ونظام التتابع في الأحداث ، هما من قبيل التصور العقلي ، ولذلك فهما تصوريان فحسب .

وفى نطاق هذين المذهبين الواقى والتصورى عند نيوتن ، و « لينتز » ،
نستطيع أن نتفهم موقف كانط ، الذى تكونت نظريته على أساس وجوب النظر
الواقعية والتصورية . حيث قبل « كانط » من نيوتن حاجة العلم الفيزيقي الى
افتراض واقعية الزمان والمكان ، فى وحدة لا متناهية مطلقة ، متجانسة
الاجزاء .

ولكن كانط رفض الواقعية النيوتنية لأنها لا تستطيع أن تفسر معنى الكمية
والضرورة ، فلا بد اذا من رفض التصورية الواقعية عند نيوتن ، والقول
بأولية الزمان والمكان من حيث كونها ضروريين وكليين .

فليس الزمان الكانطى تصورا امبيريقيا مشتقا من التجربة أيا كانت ، ولكن
هو ذلك التآنى *La simultanéité* (٣٧) المشاهد فى تتابع الاحداث والذى
يتجلى فى سياقها .

فليس من شك اذن أن الزمان هو تصور ضرورى لأنه يخدم فى قيام كل
« حدس *Intuition* » ، كما أنه وان كان تصورا ممعطى *Donné* من ناحية فهو
« قبل *Priori* » من ناحية أخرى .

ومن ذلك يتضح أن « لينتز » كان على حق فى انكاره على « نيوتن » بهند
واقعية الزمان والمكان ، لأنهما نظامان ذهنيان لعلاقات الأشياء والاحداث .

ولكن هذين النظامين لا يمكن ردهما الى مجرد ماهيات مجردة أو تصورات عقلية
على مايقول « لينتز » وهذا هو الاعتراض الرئيسى الذى اعترض به « كانط »
على « لينتز » فإن الزمان الكانطى ليس مجرد تصور عام ولكنه صورة خالصة
« *une forme pure* » فى « الحدس الحسى *L'intuition sensible* » (٣٨) .

ومن هنا ينكر د كائط ، على د لينتز ، الصفة العقلية الخالصة لفكرة الزمان ،
 اذ أن الزمان الكائطي من معطيات الحساسة ، لأنه د صورة الحس الداخلى
 La forme de sens interne ، (٣٩) ، وأنه صورة الحس ، ومن ثم كان
 الزمان الكائطي د حسيا ، من ناحية و د أوليا ، من ناحية أخرى زيادة للعلم
 اذ أنه صورة أولية من صور الحساسة ، ولذلك يصبح الزمان هو د الشرط
 الصورى والقبلى La Condition formelle a Priori لكل الظواهر
 على العموم .

وهكذا تكوّنات التصورية الترانسندنتالية الكائطية لفكرة الزمان ، على أساس
 نظريتين د بيوتن ، و د لينتز ، فقد قبل كائط من الأول فكرة الزمان والمكان
 كأساس للعلم ولسكنه وفض واقعيته . وحين قبل من الثانى موقفة التصورى حيالهما ،
 رفض كائط اعتبارهما تصورات جوفاء مؤكدا أنهما د حدوس أولية ، حيث
 أنهما صور قبلية لكل احساس عند بنى الانسان ، وهذه هى التصورية
 الترانسندنتالية .

وليس من شك فى أن د لينتز ، قد وقع فى خطأ التصورية الارسطية ، حين
 نظر الى الزمان على أنه د نظام التوالى L'ordre des Successifs ، (٤٠) . أو
 بما أسماه د د نسق المتواليات الممكنة ، بحيث أصبح الزمان عند لينتز هو
 نظام النسب والاضافات القائمة بين الأشياء والموجودات .

ولقد اعترض د أوكثاف هاملان Octave Hamelin ، بأن هناك غموض
 واضح فى موقف د لينتز ، وتصوره لفكرة الزمان ، اذ أنه مزج فى تصوريته
 الزمانية بين التصور المكاني والتصور الزماني ، وخطط لينتز بوضوح بين الحركة

والامتداد، بحيث أصبح الزمان عند لينتز مساوياً للكمية سواء بسواء (٤١).

ولقد كانت آفة «كانط» — فيما يقول «برجسون» Bergson (١٣) — أنه اعتبر الزمان وسطاً متجانساً، ولم ينتبه كانط إلى أن الزمان هو «الديمومة» La Durée «أواقية من الآتات واللحظات المتداخلة».

فاذا ما اتخذ الزمان الكانطي صورة الكل المتجانس، فإنه يكون قد عبر عن المكان. إذ أننا إذا ما وضعنا الديمومة في حيز مكاني، فإن ذلك يكون بمثابة إقامة التعاقب في قلب العناصر ذاته، وفي ذلك تناقض صريح (١٣). هذا هو مضمون الاعتراض البرجسوني على التصور الكانطي لفكرة الزمان.

وهناك أعراض من نوع آخر، صدر إزاء «كانط» عن الفلاسفة الوجودية المعاصرة، وبخاصة لدى «مارتن هيدجر» Heidegger، الذي عالج فكرة الزمان بالنظر إلى «الزمان الوجودي»، أو زمان الكينونة الفردية.

فقد نفت الفلاسفة الوجوديون إلى الزمان على أنه «زمان الذات»، زمان الوجود الإنساني المشخص، ولم يلتفتوا إلى ذلك «الزمان العالمي» المتجانس الذي حددنا عنه «كانط»، إذ أن ذلك الزمان الكانطي، هو في نظرهم «زمان لا وجودي»، لأنه يتعلق فقط بوجود العالم «بينما الأمر الهام عندهم هو وجود الإنسان».

فظهرت في الفلسفة الوجودية مقولات جديدة للزمان، حيث يتكلم الوجوديون عن معنى «الآن» Maintenant «والموقف» Situation، و«اللحظة» Instant «بالإشارة إلى وجود الذات» (١٤).

وقد كان لازما على كانط — فى رأى د هيدجر ، أن يعتبر الزمان ليس مجرد صورة من صورتى الحساسية ، بل بالنظر إليه على أنه الصورة الأولى لتجلى « الذات الترائسندتالية » ، حيث أى الزمان من وجهة للنظر الميتافيزيقية الخالصة هو موجود حقيقى ، وشأنه فى ذلك شأن الذات ، مادامت الزمانية هى الشرط الأول لكيثونة الذهن الإنسانى.

واستنادا إلى هذا الفهم الوجودى لفكرة الزمان ، فقد أشاد الوجوديون بالديالكينك الهيجل اشارة كبرى ، وبخاصة فى فلسفة « سورين كيركجورد (٤٠) Soren Kierkegaard

ومن هنا كانت الصلة وثيقة بين الجدال الهيجل والزعات الوجودية ، فلقد أكد هيجل بمجمله الديالكينكى — أن الفلسفة هى « الزمن مدركا فى الفكرة Le Temps saisi en Pensée (٤١) وأن التناقض هو أساس كل حياة وكل حركة ، ومن ثم أعطى هيجل للصيرورة الزمانية مكانها الشرعى فى مجال التفكير العقلى .

ومن هنا بدأ العقل يتحرر من جوده ، ويتجرد من أسطورة « الثابت » و « مراب » المثل الأفلاطونية . إذ أن الفكرة خصية عميقة ليست جوفاء . تتميز بالحركة والحياة ، كما أن فيها ما يحمل عناصر هدمها ونفيها ، وتتضمن فى باطنها تعارضا وصراعا داخليا ، يدفعها نحو فكرة أكثر خصوبة .

وإن كان هذا هو حال الجدال الهيجل ، فإننا نجد أن سورين كيركجورد « أبو الوجودية » قد سار على نفس الدرب ولكن بأسلوب مختلف . حيث رأى أن المقولات الوجودية الرئيسية مثل « الفلق » و « اليأس » ،

ورد العلم ، وهذه كلها مقولات دياكتيكية في جوهرها ، بمعنى أنها تتضمن وتعتمد تمارضا باطنيا في داخلها ، فالتعلق يتضمن العائنية ، والمسلم يستلزم « الوجود » ، والياس يفترض « الرجاء » .

على حين أن الفارق الجوهرى بين الديالكتيك الكبير كجوردي والديالكتيك الهيجل ، هو أن الأول يتميز بأنه دياكتيك الوجود الحى الذى يتسم بالعبورية والاتجاهات والتقطع المستمر ، بينما يكون الديالكتيك الهيجل مطردا رتيا متجانسا ، حيث أن الزمان الهيجل هو زمان الفكر وحركته الثلاثية في الإطار الديالكتيكي .

ومن ثم كان الزمان عند هيجل هو زمان الفكرة في انتقالها الديالكتيكي وفي حركتها الدائبة نحو تحقيق الحرية ، على اعتبار أن تاريخ الفكر عند هيجل هو تاريخ الحرية ، كما أنه في الوقت ذاته هو تاريخ الفكر في انتقاله المعنوي في سياق تاريخي عتوم ، ومعنى ذلك أن السياق الزمنى الهيجل هو سياق منطقي ، يخضع للجبرية المنطقية (٤٧) .

ولقد ميز هاملان Hamelin (٤٨) بين ما يسميه بالزمان العلمى ، وهو الزمان المستخدم في الكم والقياس ، وذلك هو الزمان الموضوعى أو « زمان الكم التجانس Quantité Homogène » وبين ما يسميه « بالزمان الكيفي Qualitative ».

أما عن الزمان الموضوعى العلمى ، فهو — عند هاملان وبرجسون — ليس إلا المكان كما يظهر ويتجلى على صفحة الشعور ، والنزى يترسب وينطبع على سطح الوجدان ، عن طريق الاحتكاك بالواقع الخارجى ، أما عن « الزمان الكيفى »

أو « زمان الكيفية *Qualité* » ، فهو الزمان الحقيقي الخالص لأنه « ذيمومة خالصة *Pure Durée* » ، ترسب في أعماق الشعور .

ومن ثم كان الزمان البرجسوى فكرة مباشرة صدرت عن معطيات الشعور ، ولا انفصال في ذلك الزمان الكيفى البرجسوى بين جزئياته ولا تمايز بين وحداته ، حيث تتوحد لحظاته وآناته بذاتها في وحدة كيفية فريدة ، باعتبارها « وحدة متآنية *Simultané* » (٤٩) ، تتميز بالتقدم والتأخر المستمر الذى لا يقبل العودة إلى الخلف أو الورا .

ولذلك حاول « هاملان » أن يوفق بين نوعى الزمان الموضوعى والسكى ، ونظر إلى الزمان كتركيب مؤلف من العلاقة والعدد ، حيث أن الزمان يمر في الحقيقة عن ارتباط بحث مثل « العلاقة » . وعن تمايز صرف مثل « العدد » ، فالزمان عند هاملان تركيب قبل يربط بين الاتصال الكيفى والتمايز العددى .

وإذا كان « هاملان » قد ميز بين الزمان الموضوعى والزمان الكيفى ، وبين الزمان كتركيب قبل يربط العلاقة بالعدد . فقد ميز العالم للفيلسوف الانجليزى « السير جيمس جيفس *Sir James Jeans* » (٥٠) بين أنواع متعددة من الزمان في كتابه القيم « الفيزيكا والفلسفة *Physics and Philosophy* » .

حيث ذكر في طيات هذا الكتاب بعض المصادر المختلفة لفكرة الزمان ، مثل مثل النظر المجرد الصادر عن العقل والتصور كأصل لفكرة « الزمان التصورى *Conceptual Time* » ، والشعور والتجربة والحساسية الداخلية بالنسبة للزمان « الإدراكى أو الحسى *Perceptual Time* » ، والتفت الى مصدر ثالث مثل الملمعة وحركة الفلك ، حيث ينشأ عنهما « الزمان الفيزيقي *Phynical Time* » .

أما النوع الرابع للزمان عند جيمس جينز ، فهو الزمان المطلق Absolute Time ، (٥١) ويعنى به زمام السرعات الضوئية والصوتية . ولقد تابع جيمس جينز . الاتجاه الكانطى فى تفسير فكرة الزمان ، على اعتبار أنها ليست واقعية أو حقيقية ، وليس لها وجود قائم بذاته خارج العقل ، إذ أنها فكرة « قبلية A Priori » لا تستند الى التجربة . (٥٢)

وهكذا عولجت فكرة الزمان طوال تاريخ الفكر الفلسفى ، وتلك هى نظرات الفلاسفة فى فهم وتحديد مقولة الزمن ، وما يمتنا من هذا الاستعراض الفيلسفى هو مناقشة موقف علم الاجتماع وما جاء به . — بصدد مقولة الزمان — من جديد ، وهل وقف منها موقفا نهائيا حين فسرنا تفسيراً سوسيولوجياً ؟

فى الواقع لقد حاول الاجتماعيون أن يتعقبوا تلك « الأولية » التى نسبها كانط الى فكرتنا عن الزمان ، فزعم علماء الاجتماع أن الزمان اجتماعى فى مصادره وأنه يختلف باختلاف المجتمعات . ومن ثم أصبحت فكرة الزمان الاجتماعى أمراً نسبياً بحتاً ، فليس الزمان « مطلقاً » كما أنه ليس ضرورة قبلية فى ذهن الانسان ومن ثم أنكر الاجتماعيون تلك الضرورة والسكالية التى يقول بها كانط .

كما رفض « ديركيم » أيضاً كل ما جادت به قرائح الفلاسفة ، ودرس تلامذته « فكرة الزمان الاجتماعى » فى مستوى الشعوب البدائية . حيث أكد « مارسيل ماس Marcel Mauss » على الأصل النيبى أو السحرى للتصورات الزمانية ، بدبرائمه المختلفة حول الشعائر والطقوس والتصورات السحرية . (٥٣)

كما أصبح الزمان الدوركى هو التمييز الصحيح عن إيقاع الحياة الجمعية ، بل يعتبره ذلك للتابع المشاهد فى حياتنا الجمعية بما تمارسه من شعائر وطقوس (٥٤)

فليس الزمان مجرد تتابع يسبح في فراغ ، كما أنه ليس صورة جوفاء على ما يقول كالط (٥٥) وإنما هي صورة ممثلة بمناصر إجتماعية .

ولسكننا إذا ما قارنا الزمان الدوركي إلى الإجتماعي بالزمان الفلسفي الميتافيزيقي من جهة ، وإذا ما تعرضنا لمناقشة الزمان الاجتماعي في ضوء التفاسير الفلسفية من جهة أخرى ، لوجدنا أن التصور الاجتماعي لفكرة الزمن تصور قاصر حقيق . إذ أن الزمان الدوركي ليس إلا ذلك الزمان الاستاتيكي الثابت ، فهو زمان آلي يذكرنا بالتصور الأفلاطوني ، لأنه مقيد بالحركة الاجتماعية الدائرية الجامدة ، ومن ثم كان التصور الاجتماعي لحركة الزمان هو ، تصورا دائري مغلق ، لا يفسر الزمان كحركة تقدمية تربط بين الحاضر والمستقبل .

وليس من شك ، أن الزمان الاجتماعي هو في حقيقة أمره « زمان مكاني » ، لأنه زمان يتعلق بمكان الطقوس والشعائر خلال ديمومة الحياة الاجتماعية أثناء تتابع السنين والأشهر والأيام والساعات على ما يقول دوركيم (٥٦) . ولكن تلك السنين والأشهر والساعات إنما هي علامات زمانية مكانية ، لأن الساعة الزمنية هي ساعة تخضع لإعتبارات المكان ، حيث تبدو فيها الأوقات المختلفة وهي في عزلة عن بعضها بعضا ، ومثلها في ذلك كتل أجزاء المكان (٥٧) .

وفي ضوء التصور البرجسوني المكاني ، نقول : أن الزمان الاجتماعي هو ذلك الزمان المكاني الجامد الذي لا يفسر معنى الديمومة الصائرة ، والذي لا يكشف النطاء عن مفهوم الصيرورة الدائمة .

حيث أن حركة الزمان الدوركيمة تستند إلى حركة الطقوس والشعائر في مجتمع آلي جامد يذكرنا بمجتمعات النحل ، ومن ثم فهي حركة متجانسة تماثل تماما حركة الأفلاك الاستاتيكية . على حين أن الزمان الحقيقي هو حركة

ديناميكية تتميز بالانعجاس ، لأن الزمان « أمر كيفي » ، بحث لا يتعلق بالكم أو المسكان .

وإذا ما أخذنا بالتفسير الاجتماعي ، فكيف نفهم حقيقة الزمان الميتافيزيقي المطلق ؟ وما معنى الزمان الوجودي زمان « الكينونة » ، الشاعرة ؟ وكيف نتصور أشكال الزمان التي حدثنا عنها « جيمس جنس James Jeans » ؟ (١٨) في الواقع أن المعنى الاجتماعي للزمان لا يكفي — لعنقه وقصوره — لتفسير تلك التصورات الزمانية المعقدة التي جادت بها فرائح العلماء والفلاسفة ، فلقد التفت دوركيم إلى ذلك المنهزم الاستاتيكي لفكرة الزمان ، ولم يلتفت إلى تلك التصورات المطلقة والنسبية ، أو تلك التصورات السكية والكيفية مما يصعب معها التفسير الاجتماعي الضيق .

فلقد أصبح الزمان « إبدأ رابعا » في نظرية « انشتين » ، في النسبية ، على حين اقتصر دوركيم — على الإلفات إلى بعد « وحيد » من أبعاد الزمان وهو « البعد الاجتماعي » .

وربما كان النقد الاسامي الذي توجه إلى التفسير الاجتماعي للزمان ، هو أن الزمان ليس واحدا بل هو كثير : فهناك الزمان الفلكي ، والزمان السيكلوجي ، والزمان الوجودي ، وهنا يصبح الزمان الاجتماعي شكلا من أشكال الزمان .

عما يتضح أن المجتمع ليس هو الحكم الفصل الذي يتحكم في مسألة الزمان ، ومن ثم نستطيع أن نقرر أن علم الاجتماع لم يقدم حولا كاملة لفكرة الزمان ، فالمشكلة برمتها ما زالت قائمة . . . وإنما تعرض علم الاجتماع فقط إلى الكشف عن بعض الجوانب الاجتماعية التي قد تستطيع المساهمة في تفسير طبيعة التصور الزماني .

ومن الغريب أن تلك الجوانب الاجتماعية التي اكتشفها علم الاجتماع في تفسير مقولة الزمان ، قد تعرضت للكثير من النقد والتجريح من علماء الاجتماع أنفسهم ، ومنهم مثلاً د. بيريتم سوروكين Pitrim Sorokin في كتابه الضخم والنظريات السوسيولوجية المعاصرة Contemporary Sociological Theories حيث هاجم النظرية الاجتماعية بصدد المقولات بوجه عام ، واعترض على الزمان الاجتماعي بوجه خاص ... حيث يقول سوروكين :

- « إذا كان التقسيم الزماني إلى أيام »
- « وأسابيع وأشهر وسنوات يطابق »
- « يطابق تنظيم النشاط الاجتماعي ، »
- « فإنه يطابق أيضاً نظام الظواهر »
- « الطبيعية » (٥٩) .

ويتضح من هذا النص ، أن التقسيم الزماني الذي يدعى « دوركم » ، مدوره عن مظاهر الحياة الجمعية ، إنما يطابق أيضاً تلك التغيرات التي نطرق على حركة الأجرام السماوية وتعاقب الليل والنهار وتغير أوجه القمر وتتابع الفصول ودورات السنة الشمسية ، وكلها مظاهر فلسكية متتابعة . ومعنى ذلك أن القول بأن التقسيم الزماني يصدر عن تقسيم النشاط الاجتماعي ، هو تحكم لا مبرر له .

وإذا كان « إيفانز برينشارد » و « رادكليف براون » قد أشارا في دراستهما الحقلية إلى ممان الزمان البنائي ، والمقولات السوسيوزمائية ، إلا أننا نقول : أنها دراسات تطبيقية ، وظن الاجتماعيون أن هذه التطبيقات هي مصادر تفسر أصول مقولة الزمان ، بينما هي مجرد تطبيقات عقلية ، وليست بحثاً عن أصل الزمان كعامل « منظم للتجربة » وكصورة « قبلية » في الذهن الإنساني .

ومن هنا نستطيع أن نضع حدا لإدعاءات علم الاجتماع ، بصدد الأصل
الاجتماعي لمقولة الزمان .

• • •

مقولة المكان في الفلسفة :

وعلى نفس النحو الذي اتجهنا بصدد عرضنا لفكرة الزمان ، سنعالج فكرة
المكان حيث نشاهد في تاريخ الفلسفة موقفين أساسيين للتصورية المكانية ، وهى
التصورية الواقعية الأرسطية والبرجسونية من جهة ، والتصورية الصورية الكانطية
المجردة من جهة أخرى .

فلقد درس « أرسطو » فكرة المكان بالنظر إلى المكان الواقعي المحسوس ، ولم
يلفت على ما قبل « كانط » ، إلى المكان المجرد أو المثالي (١٠) . فالمكان
عند « أرسطو » هو المكان الطبيعي الذي يتميز بالأبعاد الثلاثة ، ولذلك كان
المكان الأرسطي هو موضوع الهندسة ، حيث أن أشكال الهندسة إنما تتعلق
وتستند أصلا إلى المكان ، إلا أن الشكل الهندسي ، كما عبر عنه أرسطو هو « صورة
بلا مادة » (١١) .

ومن هنا تصور « كانط » فكرة المكان ، على نحو مخالف للتصور الأرسطي
فقدم في كتابه « نقد العقل الخالص Critique de la Raison Pure » عرضا
ميتافيزيقيا لفكره المكان ، وقصد كانط بالاستعراض الميتافيزيقي بأنه السند العائني
الذي يبرر أولية فكرة المكان .

ولذلك يقول كانط : « أن الاستعراض الميتافيزيقي إنما يبرر تلك الأولية
التي تتميز بها المفكرة » (١٢) واستخلص كانط من ذلك ، أن المكان ليس تصورا

الخيال متزعما من التجربة الخارجية ، إذ أننا إذا ما أدركنا محتويات المكان عن طريق التجربة الحسية ، فكيف ندرك اللاتناهي ؟ . وعلى ذلك فلا يمكن أن نتصور إلا أن المكان في ذاته ، هو صورة أولية من صور العقل ، بإعتباره إطارا قبليا لمواضع الأشياء .

ودليلنا على ذلك أننا نتصور المكان على أنه « لا متناه » وليس في التجربة الحسية سوى المقادير « المنتهية » ، فالمكان « اللاتناهي » هو تمثل قبلي وتصور مطلق في العقل ، ولا يوجد في التجربة ، ويعبر كائط عن دليله الذي يسوقه ليستدل به على قبيلة المكان بقوله :

- « أن المكان تصور ضروري قبلي ، ويستتخدم »
- « كإصل أو أساس لكل الهندوس الخارجية . »
- « ولا يمكن إطلاقا أن يتصور الإنسان »
- « استحالة وجود المكان ، على حين أنه يمكن »
- « أن يتصور مكانا خاليا من الموضوعات »
- « ولذلك يمكن إعتبار المكان كشرط لإمكان »
- « قيام الظواهر » (٣٣) .

ومن هذا النص الذي ساقه كائط ، يتضح لنا أن المكان هو بالضرورة تصور أولي قبلي « a priori » ، كما أنه أيضا هو الشرط الضروري لقيام الظواهر الخارجية . وبفضل تلك الضرورة والقبلية يستند اليقين الرياضي ، الذي يبرر مشروعية قيام ، مبادئ الهندسة ، و « قضايها الأولية التركيبية » ، إذ أن الهندسة عند كائط هي علم القضايا التركيبية الأولية (٣٤) .

وخلاصة القول: أن المكان من وجهة النظر الكانطية، ليس واقعا محسوسا كما يتصور أرسطو، كما أنه لا يستند كلية إلى التجربة، كما يدعى جون لوك، ودافيد هيوم، وإنما المكان عند كانط هو صورة، أو قالب، أو إطار، وهو صورة فارغة وقالب أجوف، وإطار ينتظر الإمتلاء عن طريق الحس والإمدادات الآتية من التجربة الخارجية، ومن ثم كان المكان الكانطى هو صورة الحساسية الخارجية، التى تؤلفها عن طريق الحدس الخالص، باعتباره صورة خالصة الحساسية *Forme Pure de la sensibilité* (٦٥).

وإذا كان المكان كما تصوره أرسطو هو موضوع الهندسة، فإن هذا الموضوع ليس شيئا، وإنما هو القانون المنظم لأشكال الأشياء وأبعادها. فليس المكان مادة أو وجودا قائما بذاته، وإنما هو صورة أولية من صور الحساسية.

ولقد رفض برجسون *Bergson* هذا الحل الصوري، الخالص لمشكلة المكان، وأنكر تلك القسبية والأولية التى يقول بهما كانط حيث يؤمن برجسون بواقعية المكان، وأخذ على كانط أنه اعتبر المكان «تجريدا ذهنيا»، وذهب فى فلسفته الترانسندنتالية إلى سلخ المكان عن مضمونه (٦٦) ففصل ما بين صورة المكان ومادته.

ولكن التصور البرجسونى للمكان - ولو أنه متجانس مثل التصور الكانطى - إلا أنه يتميز بأنه ممكن واقعى، وليس صورة فارغة، جوفاء، ومن ثم كان المكان عند برجسون، هو الوسط المادى الواقعى الذى يفضل به تشيد الفكر تصوراته فى «الكم»، و«المقدّر»، وهو المادة التى على أساسها يكون العقل فكرة العدد *Le nombre* (٦٧).

وإذا كان الزمان عند « برجسون » هو ديمومة تستمعي على لغة السكم ،
لأنها لا تقبل القياس ولا تخضع للعد أو العدد ، إلا أن المكان البرجسوني ، هو
ذلك السكم الواقعي المتجانس الذي يقبل التقسيم والتكسيم ، ومن ثم كان « المكان »
عند برجسون هو « مبدأ العدد » وليس « الزمان المعلوم » كما تصور أرسطو .

وإذا كانت الزمانية البرجسونية ، هي « كيف » صرف ، وجريان دائم
لا ينقطع ، وهو ما عين الحياة الوجدانية والروحية ، حين تمرى في امتداد متتابع
في مجرى الوجدان ، إلا أن المسكائية البرجسونية هي « كم » خالص ، على اعتبار
أن السكم هو العنصر المميز للمادة .

فالمكان إذن ، عند برجسون ليس « شرطا أساسيا » من شروط قواما
العارة كما يقول كايك . وإنما هو أسلوب من أساليب العقل ، حين يتعامل مع
المادة الجامدة . وهو رمز للاتجاه الصانع للعقل الانساني ، لأن الصفة الأساسية
للعقل هي الصناعة ، ومعنى ذلك أن المكان البرجسوني هو من انشاء العقل
بصناعته ، وهو انشاء مصطنع لأجل المادة ، وتأليف مجمل بقصد العمل .

ولعل برجسون في استعماله لفكرة المكان لم يكن امبريقيا أو صوريا ،
وإنما كان « براغماتيكيا » خالصا . فإن المكان عنده لم يكن كليا أو ضروريا
بالمعنى الكانطي ، ولم يكن واقعا بالمعنى الأرسطي ، وإنما هو اصطلاح بسيط
مجمول للعمل ، هو من انشاء العقل الصانع ، ومن خلق العقل العلى الذى يستخدم
لغة السكم والقياس في معالجته للبادة في امتدادها ، وحين يتعامل مع سائر الاجسام
والحركات والمقادير في وجودها الكمي الجامد .

ولقد حاول د . بول موى Paul Mouton ، أن يوفق بين وجهات النظر

«الصورية» ، و«البراجماتيكية» للمكان، بتعريف جامع شامل مانع ، فيقرصورية المكان من ناحية ، كما يؤكد أيضا على وظيفة المكان البراجماتيكية من ناحية أخرى ، فيقول :

- « المكان صورة أولية — وهو رمز ،
- « ومقياس لكل مقدار ، وليس معنى ذلك ،
- « أنه يعرف عن طريق الحدس الفطري ،
- « ولكنه ينشأ بواسطة نشاط العمليات
- « العقلية المستقلة ، ويبدو أولا في الإدراك ،
- « الحدسي ، ومن بعده في الرسم أو في غيره ،
- « من الأساليب العملية (٦٨) . »

وفي ضوء تلك الكلمات التي ساقها «متطقي ماضر» ، يرى «بول موى» ، أن المكان «صورة أولية» ، وهو في هذا القول يؤيد الاتجاه الكانطى ، إلا أنه يؤكد في نفس الوقت على أنه «رمز ومقياس» يستخدم في الجوانب العملية .

ولقد التفت «عالم ماضر» ، وأغنى به «جيمس جينس Sir James Jeans» إلى أربعة أشكال من المكان ، طبقا لأصولها ومصادرها ، فحدثنا في طيات كتابه «الفيزياء والفلسفة» عن المكان ، التصورى و«الإدراكى» ، وعن المكان «الفيزيقي» و«المطلق» .

أما عن «المكان التصورى Conceptual Space» (٦٩) ، فيجوز به ذلك المكان الهندسى الذى يتميز بالتجريد ، ولا يوجد ذلك المكان الهندسى المجرد إلا في عالم العقل ، ومن هنا يمكن أن يكون المكان «أقليديا Euclidean»

أم « غير أقليدي Non Euclidean » ، سواء أكان المكان « ثلاثي الأبعاد » ، أم « متعدد الأبعاد muti-dimensional » ، فإن هذه التصورات جميعها ، هي من قبيل التصورات المكائبة الهندسية ذات الأصل العقلي ، الخالص .

ويعني جيمس جينس ، بالمكان « الحسى أو الإدراكي Perceptual Space » ، لذلك المكان المدرك عن طريق التجربة والاحساسات ، حين نشعر به مكان موضوع ما عن طريق الحس لإدراك شكله أو حجمه أو مقداره . أما عن « المكان الفيزيقي Physical Space » (p_1) فهو ذلك المكان المستخدم في الطبيعيات ، والفلك Astronomy » .

فإذا كان المكان التصوري والمكان الإدراكي ، هي أمكنة خاصة بتصورات الإنسان من حيث هو كائن مفكر أو كائن مدرك حساس ، فإن المكان الفيزيقي هو ذلك النوع الذي يعالجه « العلم الطبيعي » ، حين يدرس الحركة والسكون ، وحين يقيس سقوط الأجسام ، ويختلف السرعات الحادثة في المكان الطبيعي .

أما عن النوع الرابع والآخر من أنواع المكان ، فهو « المكان المطلق absolute space » (p_1) ويعتبره « جيمس جينس » شكلا خاصا من أشكال المكان الفيزيقي ، افترضه « نيوتن » ، حتى يستطيع على أساس هذا الفرض المكاني المطلق ، أن يضع أسسا يقيم عليها نظرياته في الميكانيكا والحركة .

الآن الحركة عند « اينشتين Einstein » من بعد ، لم ترتبط بفكرة المكان المطلق ، وإنما ارتبطت بفكرة « المكان النسبي » ، واتصلت بفكرة الحركة عند « اينشتين » بالنسبة المكائبة ، حيث تحدث الحركات والسرعات بالنسبة لحركات وأماكن وسرعات أخرى .

ولذلك نلاحظ أن علم « اينشتين » انما ينفق مع علم « نيوتن » في واقعية المكان ، ويختلف عنه ، في أن واقعية المكان عند اينشتين هي واقعية نسبية وليست مطلقة ، ومن هنا صدرت « النظرية النسبية في المكان والزمان عند اينشتين » .

وفي الواقع ، لقد انشغل « نيوتن » و « كانط » بالمكان الاقليدي ذي الأبعاد الثلاثة ، ولم يتوصل كل منهما إلى أن « الضوء » والظواهر و « الكهرمغنطيسية » لها زماها الخاص ومسارها المحدد خلال الفضاء المكاني ، وتلك فكرة علمية لم يدركها العلم النيوتني الذي عاشه كانط وأمن به . على الرغم من أنها فكرة قديمة اكتشفها عالم فلسفي داتمركي يدعى « روبرت Roemer » منذ سنة ١٦٧٥ (٧٢) .

ولقد تطورت تلك الفكرة لدى « اينشتين » حيث توصل بفضلها الى القول بوجود بعد رابع للمكان الكلاسيكي ذي الأبعاد الثلاثة ، وهذا « البعد الرابع » الذي اكتشفه « اينشتين » ، هو الزمان الذي يتوحد مع المكان في وحدة واحدة لا تقبل الفصل على ما فعل القدماء .

وارتكانا إلى تلك النظرية النسبية ، قلب « اينشتين » التصورية الكلاسيكية للزمان والمكان رأسا على عقب ، فقد كانت الطبيعيات الكلاسيكية عند « نيوتن » و « كانط » ، تنظر الى الزمان والمكان كفكرتين منفصلتين تماما احدهما من الاخرى ، وبكلمات أكثر دقة ، لقد كانت الاجسام تتحدد في المكان الاقليدي بأبعاد ثابتة ومستقلة تماما عن حركتها ، كما كان الزمان التقليدي زمانا كليا كونيا وهو زمان بنية في كل أرجاء المكان .

وينمكس الحال تماما عند « اينشتين » في النظرية النسبية حيث لا يستغل

الزمان عن المكان ، ولا ينفصل كل منهما عن الآخر ، فأصبح الزمان ، بعدما رابعا (لعالم أبعاده الزمان والمكان متحدين ، وأصبح مبدأ الفصل بينهما من قبيل الضلال والخطأ .

فقد كان الزمان والمكان عند د كايط ، مجرد اطارات فارغة متميزة عن محتوياتها الخسبية . تماما كتميز المسرح عن التمثيلية التي تدور فيه . ولكن المكان عند د اينشتين ، الذي أصبح بعده الرابع هو الزمان . هذا المكان لم يعد فارغا ولم يعد مسرحا لاية تمثيلية ، وإنما أصبح المكان هو الواقع الفيزيقي كله ، فهو والمادة شيء واحد عند د اينشتين .

تلك هي فكرة المكان كما تناولها تاريخ العلم والفلسفة ، حيث انهارت التصورية الكلاسيكية للمكان ، بصدد د هندسات لا أفليدية ، عند د ريمان Riemann ، و د لوبانتشفسكي Lobtchevsky ، تلك الهندسات د اللا أفليدية ، التي أخذت بالمكان الهندسي الذي أبعاده n -dimensional ، والتي هدمت ثلاثية أبعاد المكان الأفليدي ووحدايته ، بحيث لم تعد له الضرورة والكلية التي حدثنا عنها د كايط ، إذ أمكن الكلام عن عدد لا ينتهي من الهندسات والامكنة والإبعاد والسطوح اللا أفليدية .

وكذلك انهارت أيضا التصورية النيوتونية الزمان الكلاسيكي بحيث وجدنا الزمان عند د اينشتين ، ليس شيئا منفصلا في ذاته وإنما هو عنصر متمم لفكرة المكان الفيزيقي باعتباره د بعدا رابعا ، من أبعاد المكان .

هكذا عرّجت فكرة المكان في ميدان الفلسفة ، وفي مجال العلوم والطبيعة .

ومن هذه النظريات التي روينها عن المفكرين في نطاق المعرفة العلمية فيما يختص
بالمكان والزمان كأساسين لطواهر الطبيعة ، وللمعرفة العلمية طبيعية كانت أم رياضية
وبعض النظر عن اختلاف هؤلاء الفلاسفة من حيث هم تصويريين أو واقعيين .
فإن الأمر الهام هنا ، هو أنهم يتحدثون عن المكان والزمان ، كما هما في المعرفة
العلمية ، بينما يتحدث الإجهائيون كما رأينا عن الامكنة والأزمنة المختلفة باختلاف
مجتمعات البدائيين .

لذلك نراهم يتناولون شيئاً غير ما يتناوله الفلاسفة ، فالفلاسفة تناولوا بما يختص
بالمعرفة العلمية وحدها ، وبأصول هذه المعرفة في الذهن .

وإن المتمعن في فهم الموقف الإجهائي لقولتي الزمان والمكان ، لا يسمعه إلا أن
يقول : إنه موقف يحدد الموقف التجريبي القديم ، في القرن الثامن عشر ، ولا يختلف
عنه إلا في القول ، بأن التجربة عند الإجهائيين تجربة جماعية واجتماعية ، بمعنى
أنها معبرة عن دين الجماعة أو نشاطها ، أو عن وظائف مجتمعتها المتشابهة في
بناء واحد .

بينما كان التجريبيون في القرن الثامن عشر ، يقفون بالتجربة كنسج للمعرفة
أو مثل هذه المقولات ، عند حدود التجربة الحسية الفردية وحدها . بمعنى أن
حراس الفرد تنقل إليه تأثيرات هي أصول المعرفة . والفرق بين الموقفين ، هو
الفرق بين ما هو « جماعي » وما هو « فردي » ، ولكنهما يظلان يكونان موقفاً
تجريبيّاً خالصاً .

ونحن نعلم بأن التجربة وحدها ، ليست هي المعلم الوحيد للإنسان ، فكأن
الإنسان يتعلم منها ، إلا أنه ليس تمثالاً لا يفيض بالحياة والحس والعقل ، ورد

الفضل حيال ما يتلقاه من التجربة . فالإنسان المارف يعطى كما يأخذ ، ومكان العطاء مجهول مغفل عنه ، في كل موقف تجريبي ولو كان اجتماعيا .

فالمسألة الهامة التي لا يستطيع علم الاجتماع بأى حال من الأحوال ، وبدرجة أقوى من الموقف التجريبي الفردي ، هو بيان ما يعطيه الإنسان للتجربة ، وما يعطيه إنسان يحتاج إلى تحليل آخر ، ليس من طبيعة علم الاجتماع . ومن هنا نجى ضرورة التحليل الفلسفي الميتافيزيقي ، الذي يحلل به المعرفة ونقدها ، لتبين العناصر الأساسية التي يبنى بها الإنسان من عنده لينظم التجربة ، ويرتب ما تقع عليه حواسه وما يلقاه في مجتمعه من حيث هو « إنسان » لا تمثال .

ومثل هذا التحليل الفلسفي ، هو الذي ينقلنا إلى القول بزمان ومكان قبلين أو حتى عليين يرضى بهذا العلم .

فن الثابت أنه لا صلة بين مكان القبيلة وزمان أعمالها ومواسمها ، كما يقول به الاجتماعيون ، وبين المكان والزمان العلميين . ففي العلم نجد زمانا متشابه الأجزاء فارغا من الأحداث ، منسابا انسيابا لا ينتهى ، وهذا الزمان المفرغ هو الذى يتحدث عنه الفلاسفة ، وهو الزمان العلمى أو الفلسفى .

وفارق بين هذا الزمان وزمان القبيلة ، وهذا الفارق معبر عما يعطيه العقل الإنسانى من عنده ، إلى عالم تجاربه ومجتمعه ، رغم التجربة والمجتمع .

أما المكان الذى تبحث عنه الفلسفة ، مكان العلم ، فهو المكان المتشابه الأجزاء ذر الأبعاد الثلاثة ، الذى تنتقل فيه الأجسام إنتقالا حرا من غير تشويه ، لأنه ليست فيه أقسام قبيلة ، أو أرض زراعية ، أو حكومة محلية ، أو أعمال اجتماعية تموق الحركة لامتلائه بها ، فهو مكان هندسى يليق بالمعرفة العلمية وحدها . تلك

المعرفة التي هي من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتشهد بما يعطيه الإنسان رغم المجتمع ورغم التجربة .. وما بالك بتقيد فكرة المكان ، بأن يصبح المكان ذو أبعاد عددها هـ ، و د هـ ، أكثر من ثلاثة أى أنها إلى ما لا ينتهى ، فإذا يقول لنا المجتمع بصدق هذا المكان العلمى المقعد ١٩

مثل هذا الزمان والمكان العلميين . إنما يختلفان تماما عما يتحدث عنه الاجتماعيون . وهما ما يبحث عنه الفلاسفة ، ليجدوا المناهج العقلية لمثل هذه المقولات .

ثم إن مسألة الزمان والمكان عندما تتمدد في نظرية كالنسبية ، حيث يصبح الزمان بعدا رابعا من أبعاد المكان . تبدو الفلسفة على حق عندما ترى في مثل هاتين المقولتين شيئا من خصائص العقل ، لا من خصائص المجتمع والتجربة الاجتماعية.

لأننا مهما اتخذنا من طرق علم الاجتماع ، بحثا وراء بعد رابع أو أبعاد لا تنتهى ، فإننا لن نعتز عليها مطلقا في المجتمع ، بل ولا يتصورها أفراد المجتمع . وإنما السبيل إليها المعرفة العلمية التي هي مجهود العقل الفردي . فان « اينشتين » فرد وليس مجتمعا . ولم يتلق نظريته من المجتمع . لذلك هي نظرية مبتكرة ، والابتكار أو الأصالة عمل فردي خالص .

لذلك فان علم الاجتماع مهما ألقى من ضوء على أنواع المسكن والومان في المجتمع ، فانه لم يتطرق بعد إلى المكان والزمان كما يريد هما العلم الرياضى والطبيعى ، وكما يعيشها الفيلسوف . وهما يتحدث عنه الفيلسوف ليجد تبريرا عقليا لفهمهما . وبذلك نستطيع القول بأن علم الاجتماع على كثرة ما أطنب في هذا الموضوع ، فانه لم يزد على مجرد توسيع التجربة في القرن الثامن عشر ، على نطاق المجتمع .

ولكنه يظل مكتشف الأيدى عن التطلع إلى الزمان والمكان العليين في طبيعتهما العلية . تلك العلية التي لا تجد تبريرا في نطاق العقل إلا بالتحليل والنقد العقليين .

فالفلسفة في اتجاه ومهما العلم ، والأصالة . والإبتكار الفرديين ، وعلم الإجتاع لا يزال في اتجاه آخر ، يوليه ظهوه . فيزداد بعدا من مؤلف إلى آخر ، عن الاتجاه الأول ، كلما أمعن في البحث في نطاق المجتمع ، ولا يجب على ما يطرحة الجانب الأول من أسئلة .

وإن من يستسلم للوقوف الاجتاعي وحده لا يكون قد ألقى الفلسفة ، وإنما يكون في الواقع قد أنكر العقل والمقدرة العلية ، الذين أنتجا مثل هذه المفولات غير الاجتاعية .

* * *

فكرة العلية ومبدأ الختمية :

وإذا ما انتقلنا إلى فكرة العلية وهي مقولة من مقولات الميتافيزيقا ، حاول الاجتاعيون أن ينسبوا اليها أصلا اجتماعيا . وربما لا توجد مسألة لقيت عناية من الفلاسفة ، مثل ما لقيته مسألة العلية ، فبدونها تستحيل كل فلسفة في المعرفة ، وتبطل كل فلسفة من فلسفات الوجود .

لذا أن مبدأ السببية على حد قول « مايرسون Meyerson » (١) هو الرابطة الوحيدة التي تربطنا بالعالم ، بحيث إذا رفضنا تلك الرابطة الضرورية ، فلنحذف يتردى السام إلى فوضى ، والفكر إلى اضطراب ونظرا لذلك الأهمية البالغة حول فكرة السببية ، فقد اهتمت الفلسفة على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم بفكرة العلية بقصد تفسيرها ، وإمالة الثام عن حقيقتها وطبيعتها .

والذى يمتينا من فيض مناقشات الفلاسفة فى العلية ، هى أنها فكرة غامضة ومعقدة ، وأن القول البسيط لكل معلول علة ، إنما يكتنفه الكثير من الصعوبات والمشكلات التى تقف عقبة أمام بداعته وبساطته . ولكن ما هى تلك العلية ؟ ولم نعتقد ببدأ السببية ؟ وهل العلية مسألة من المسلمات التى نتقبلها قبولاً دون مناقشة ؟ أم أنها مكتسبة من مجاربنا السابقة ١٢٤ .

فى الواقع — إنما لا نستطيع أن نسلم بأن العلية قضية واضحة بذاتها ، نتقبلها قبولاً ، لأن العلية كسلبية تفسح المجال لقبول مسلمات أخرى تناقضها . ومن جهة أخرى ، فإننا إذا اعتبرنا العلية قضية تجريبية ، فكيفها اكتساباً من مجاربنا السابقة ، إذا ما وجدناها قائمة فى كل حالة جزئية تصادفنا من مجاربنا ، ومن ثم تستطيع العلية التجريبية أن تكتسب صفة العموم ، على اعتبار أنها تلخيص لإحصاء الجزئيات ، وهذا هو رأى السائد الذى ينادى به « جون ستيوارت ميل » J. S. Mill .

ولكننا لا نستطيع أن نأخذ بهذا رأى ، لأنه ليس حاسماً . فإن الإحصاء لا يمكن أن يكون كاملاً إلا فى أندر الأحوال ، كما لا يمكن أيضاً أن يودى إلى حقائق يقينية كل اليقين ، إذ أن الإحصاء يودى بنا إلى نتائج عميلة فقط ، والإحتمال لا يتضمن يقيناً .

وإذا كانت العلية ، على ما يقول « هاملان Hamelin » (٧٤) هى ذلك الرباط الضرورى لسياق الظواهر وتتابعها فى نمط عقل محدد ، فقد رفض « دافيد هيوم David Hume » فكرة الرابطة التى تربط العلة بالمعلول ، بل وأنكر ضرورتها واعتبرها ضرباً من السفسطة والوهم (Sophisme) (٧٥) .

ومن ثم فسر « هيوم » فكرة العلية بردها إلى المادة والتداعى ، حيث أن

فكرة الرابطة عند هيوم ، هي فكرة غيبية ليست مستمدة من التجربة ، حيث أن
« كل أفكارنا هي انطباعات تصدر عن مشاعرنا Copied » « All our Ideas are Copied
» « From our Impressions » (٧٨) .

واستنادا إلى ذلك المبدأ التجريبي الخالص ، يقول هيوم « إننى لا أجد أن
فكرة العلية هي الفكرة الوحيدة التى لا تراها أو نحسها ، لأنها تكن فيما وراء
حواسنا كما أنها ليست فى متناول مشاعرنا » (٧٧) .

فما تؤكده التجربة ، هو أن العلة والمعلول حادثان مختلفان ، وتحليل أحدهما
تحليلا عقليا لا يندل وحده على الآخر ، فإن حركة الكرة الثانية من إكرتى البلياردو (٧٨) ،
هو حادث قائم بذاته بالنسبة إلى حركة الكرة الأولى ، وليس بينهما أية علاقة
تشير إلى ضرورة أو رابطة . إذ أننا لا نشاهد إلا مجرد تعاقب أو تتابع بين حركة
الكرة الأولى وحركة الكرة الثانية . ومن هنا صدر الشك عند هيوم فى أصل الضرورة
ولنكار مبدأ العلية .

ولعل مناقشة « هيوم » لفكرة السببية ، كانت عاملا حاسما فى قيام فلسفة
كانط النقدية ، فقد أيقظه هيوم من نومه الدجا طيق وسباته الاعتقادى (٨٨) وإذا
كان « هيوم » بفلسفته الشككية لمبدأ العلية ، قد حاول أن يدفع بالمعرفة إلى الامام
إلا أنه أخفق فى إقامة المعرفة الكلية الضرورية ، بما أخذ به من مبادئ تجريبية
وبما اعتقده من مناهج تداعى المعانى (٨) . فليست المعرفة مجرد تداعى للبعاق ،
كما أن مبدأ « العادة » الذى يأخذ به هيوم لا يؤدى بنا إلى المعرفة .

ولقد أشار « إيمانويل كانط » فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه (٨٩) « نقد

العقل الخالص ، إلى خطأ هيوم وشكته في العلية وودها إلى التداعى والمادة ، على حين أن السببية عند د كائط ، هى مبدأ قبسىلى A Priori يتصف بالضرورة والكلية ، حتى يصبح العلم ممكنا ، على الأقل .

وبذلك أنقذ د كائط ، العلم والمعرفة من تلك الشكوك التى أثارها د هيوم ، حول فكرة العلية ، وأزال القموض الذى فرضه هيوم على فكرة د الضرورة . فالعلية عند د كائط ، تقوم على أساس د قبلى ، فان العقل الخالص مزود بمقولة السببية . تلك المقولة التى تنصب فيها مادة الاحداث الآتية من الخارج ، فترتبط العلة بالمعلول ، ويتصل السابق باللاحق والتالى بالمقدم ، فى ارتباط ضرورى يحتمله العقل ، ويؤكد الفكر الرابطة ، وإن لم تحتمل التجربة .

تلك هى النظرة الكانطية التى تعتبر قانون العلية قانونا قبليا فى العقل ، ولكن تلك النظرة لا يمكن قبولها أو رفضها كلية ، بل يمكن تجرييحها فيبدو وضها ، ضميةا وذلك عندما نصوصغ العلية صياغة محكمة ، فيتضح عندئذ أن العلة فكرة معقدة غاية التعقيد ، بل وغريبة عن أذهاننا ، بحيث يتمذر القول بأنها قبلية .

الآن عند الفحص النقيق لا نقول : د لكل معلول علة ، ، وإنما نذهب إلى القول بأنه : د تفتح المعلولات عن أسبابها إذا توفرت ظروفها المهيئة ، أو كما يقول د مايرسون Meyerson فى كتابه د الهوية والواقع L'identité et Réalité : إن العلة والمعلول بينهما مساواة Egalité (٨٢) ، فلا سبق لأحدهما على الآخر ، فاننا إذا قلنا : د إن الأوكسجين والهيدروجين هما علة تكوين الماء ، فاننا نستطيع أيضا أن نقول : د ان الماء هو علة تكوين الهيدروجين والأكسجين ، ، وهنا نزول فكرة سبق العلة على المعلول ، وتكون د فكرة المساواة بين طرفى العلة .

« يتبلو بذلك فكرة العلية غير قبلية كما يقول « كانط » ، ومعنى ذلك أن اليقين المستمد من القبلية أصبح أمرا مشكوكا فيه بصدد العلية ، حيث أننا في مجال العلوم الطبيعية ، عندما نقول : أن هناك علاقة عليية بين « الضغط والحرارة » ، فإننا نفهم من العلية علاقة ثابتة بين الطرفين ، بحيث إذا تغير أحدهما تغير الآخر تبعاً لذلك ، وهذا ما يقال في عبارة بلنسة الرياضة أن « العلية دالة متغيرين أو أكثر » .

وهنا تتبادل مواضع العلة والمعلول ، بحيث لا نرى وجها لتسمية أحدهما علة والآخر معلولاً . حيث أن فكرة العلية بهذا المعنى تتضمن فكرة المساواة بين طرفي العلة على ما يقول « مايرسون Meyerson » ، ومن ثم نرى كيف إبتعدت لمعرفة العلية عن تلك الصيغة البسيطة « لكل معلول علة » دون أن تخرج عنها . تلك هي العلية ، كما يتناولها العلم ، وكما تعالجها الميتافيزيقا .

ولقد حاول الوضعيون والاجتماعيون ، أن يأخذوا « بمبدأ الحتمية » بدلا من القول « بمبدأ العلية » ، ولذلك رفض « أوجست كونت Auguste Comte » فكرة العلية ، نظراً لما تتضمنه من معان وأصول ميتافيزيقية ، وأحل « كونت » بدلا منها فكرة « القانون Laloi » .

على اعتبار أن العالم الفيزيقي عند « كونت » وسائر الوضعيين ، ليس اضطراباً حسياً محضاً ، وليس عالماً من « العليا La Loi » ، تنظمه العلية ، ولكن الوجود منتظم وفقاً لقانون .

ومهمة العالم الوضعي هي البحث عن هذا القانون حيث أن القانون هو العلة الوحيدة التي تفسر اطراد الأحداث وتتابع الظواهر ، بمعنى أننا بدلا من أن نقول

مع الفلاسفة : « لكل معلول علة » ، نستطيع أن نقول مع الوضعيين : « لكل ظاهرة قانون يفسرها » .

فليس مبدأ السببية كما يقول « هلمولتز Helmholtz » شيئاً آخر ، إلا الافتراض بأن كل الظواهر في الطبيعة تخضع لقانون ، وفي هذا المعنى أعلن « هتكوين Hennequin » ، أن البحث عن سبب الظاهرة بالنسبة للعالم الفيزيقي ، هو في حقيقة الأمر ، البحث عن القانون La Loi (٨٣) .

وفي هذا الصدد يقول « أوجست كوت » في عبارة شهيرة : « يحيد الإنسان بسهولة عن العلة حين يكشف القانون » (٨٤) .

« On se détourne aisément de la cause »

« quand on dévoile la loi. »

على أن البحث عن القانون ، عند أوجست كوت ، هو غاية العقل في المرحلة الوضعية النهائية ، على حين أن العقل في المرحلة اللاهوتية كان ينزع نحو التفسير العلى المشخص (٨٥) حين ينسب إلى الأحداث والظواهر قوى أو إرادات مشخصة ، أما العقل في مرحلته الميتافيزيقية ، فينزع نحو التفسير العلى المجرد ، حين يفسر الظواهر بالإيمان بقوى مجردة تكمن وراء الظواهر والأحداث . أما العقل الوضعي ، فينتقل من « إرادة العلة » إلى « إرادة الطبيعة » ، ويهمل البحث عن العلة ، ويكد في اكتشاف القانون .

ومهما يكن من شيء فإن مسألة العلية كما يرى « أوجست كوت » لها أصولها اللاهوتية والميتافيزيقية ، ولذلك لجأ « هربرت سبنسر Herbert Spencer » إلى « نظرية المجهول The unknowable » ، فنسب في كتابه « المبادئ الأولى First Principles » ، مبدأ العلية إلى عالم المجهولات (٨٦) .

وإذا كان « كومت » و « سينسر » قد رفضا فكرة العلية ، وأعلننا زوالها من مجال البحث العلمى (٨٧) ، إلا أن « اميل دوركيم » قد خلق على تلك الفكرة آمالا نظرا لاهميتها وصلتها بالأصل الدينى « لفكرة المانا Mana » .

حيث تستمد فكرة العلية وجودها وحيويتها من فكرة المانا ، تلك القوة الدينية الخفية التى تتمركز حول « الطوطم Totem » ، الذى هو المصدر الأول لسائر القوى الخفية والظاهرة ، فالطوطم هو العملة الأولى لكل حركة فى المجتمع ، والأصل المباشر لسائر الأحداث الاجتماعية .

وفى ضوء ذلك الفهم الاجتماعى لمقولة السببية ، حاول « ليفى بريل » ، أن يربط بين « مبدأ المشاركة Participation » فى العقلية البدائية ، وبين مبدأ العلية فى العقلية المتحضرة . فوجد « ليفى بريل (٨٨) » أن العقلية البدائية تهمل « عامل الصدفة Hasard » ، كما يقف البدائى ازاء السببية موقفا يختلف تماما عن موقف الإنسان المتحضر ، فاعلمه سببا لظاهرة ما ، ينظر اليه البدائى على أنه أداة تحركها قوى غيبية وأمور غير منظورة تنيطر على سائر الأشياء والكائنات .

ولقد أضفى « هوبيروموس » على فكرة العلية طابعا سحرى ، بصدد دراساتها للنصورات السحرية فأصبح لدينا أيضا ، شكل جديد من أشكال العلية ، وهو ما يعنى به « هوبيروموس » باسم « العلية السحرية Causalité magique » .

. . .

ولكن تلك النظرية الاجتماعية فى تفسير العلية ، لم تسلم من النقد والتجريح ، حيث واجهت حتمية « كومت » موجة من الانتقاد ، بظهور حركة مضادة لفكرة الحتم ومبدأ الجبر الآل ، حيث صدرت « المدرسة الفرنسية م ٢٧ — علم الاجتماع والفلسفة

الجديدة ، وظهرت طبقة من الفلاسفة تزعمها « رافيسون Ravaisson » و « لاشيليه Lachelier » و « أميل بوترو Emile Boutroux » .
ومن الغريب أن فرنسا ، مهد الحركة الوضعية في الفلسفة وفي علم الاجتماع كانت هي نفس المصدر الذي تمرض فيه المذهب الوضعي لأفنى ضربات النقد المستنير .

فلقد نظر الحتميون الكورتزيون الى العالم نظرة فيزيقية خالصة ، وتصوروا الكون تصورا يجعل منه هيكلا آليا تسيطر عليه خبيثة مادية وتحكمه العلية الفاعلية . ومن تلك الزاوية هاجم « رافيسون » ، تلك النظرة الآلية في تفسير مبدأ العلية ، حيث أنها في نظره لا يمكن أن تقف على قدميها كنظرة ميتافيزيقية ، لأنها تخفق في تصوير العلية في صرحها الكامل .

حيث أن الكون لا يخضع لمبدأ السببية الفاعلية فحسب ، انما ينطوى أيضا على مبدأ السببية الغائية Teleology ، وهي العلية النهائية (٨٨) . فاذا كانت العلية الفاعلية تنقيد بالسابق حين يفسر اللاحق ، فان العلية الغائية تتمسك باللاحق حين يفصح عن السابق ، وبالختام الذي يفسر المقدمات .

ومعنى ذلك أن « رافيسون » يقول مع ليبنتز « بمبدأ العلة الكافية حين يجمع بين العلية الفاعلية والعية الغائية معا ، إذ أن العلية الفادلية وحدها لا تفسر حقيقة الروح ، وهي حقيقة طالما حاول « رافيسون » أن يدعمها على اعتبار أنها الجوهر الكامن وراء ظاهر الكون المادى .

ومن الغريب أن النزعة الوضعية ، بالرغم من أنها حركة فلسفية الأصل الا أنها ادعت أنها حركة عليية خالصة . ولكن ما تعرض له الفلسفة الوضعية من

نقد ، قد يبدو ثورة على العلم ، وهذا ما يرفضه ، لاشيليه ، لأنه ينتقد فقط تلك الفلسفة التي ذهبت الى أن العلم هو التسوع ، الوحيد الممكن ، من المعرفة .
• The only possible Kind of Knowledge

حيث تكون النتيجة الحتمية لتلك النظرة المتعالة هي اختزال العقل الى لون من ألوان الالية الجامدة . ولذلك حاول د أميل بوترو ، أن يدعم فكرة الحرية وأن يؤكد العقل والروح ، فاعترض على فكرة د الحتم ، وأنكر الاختصار على د العلية المادية ، وحدها ، حيث أن السببية الوضعية لا يمكن أن تستوعب كل حقائق الوجود .

فان هناك من الحقائق مالا تبلغه المعرفة العلية ، وهناك أشياء لا قبل للعلم بتفسيرها ، حيث أن الحتمية تتعلق بعالم الجهادات ، ولا تتصل اطلاقا بعالم الانسان ، كما أن السببية الوضعية تحكم عالم الأشياء ولا تبلغ عالم الحق والخير والجمال ، وهو عالم مثالي خالص بعيد كل البعد عن عالم الشيء والجماد .

تلك هي الاعتراضات التي ثارت حول مبدأ الحتمية الذي يقول به د كومت ، غير أن هناك الكثير من الانتقادات التي وجهت الى كل من د ليفي بريل ، و د مارسيل موس ، و د أميل دوركيم ، في تصور كل منهم في تحديد معنى العلية .

فقد زعم د ليفي بريل ، أن العقلية البدائية ، عقلية غيبية تهمل عامل الصدفة ولا تؤمن بمبدأ العلة والممول . على حين أن العقلية المتحضرة ، انما تؤمن بالقانون الثابت الذي لا يتغير ، وتثق ثقة تامة ، بخضوع العالم والطبيعة ، الى مثل هذا القانون الثابت .

عل عكس الحال في موقف الفكر البدائي ، حين لا يؤمن بالقانون الطبيعي فيرجع في تفسيره وتعليله إلى قوى غيبية خفية ، يفسر بها معنى الموت وعلة المرض ، بالنظر إلى « إرادة سآحر » أو « روح ميت » أو « قوة غير منظورة ، كقوة « ألمانا » .

ويرى هنرى برجسون Bergson (١) في الرد على « لوسيان ليفي بريل » أن البدائي حين يلجأ إلى التعليل النبوي ، إنما يحاول أن يفسر أحداثا متصل بالإنسان وتعلق بحالاته الخاصة كحالات المرض أو الموت . أى أن التعليل البدائي إنما يكون غيبيا حين يتصل بالتفسير البدائي العمل بمحدث يقع لاسان .

ولكن « ليفي بريل » لم يتعرض لتفسير البدائي الظاهرات الفيزيكية الخاصة ، تلك الظاهرات التي تتصل بتأثير الجباد على الجباد ، فليس من شك أن البدائي إنما يفترض ما نسميه بالعلية الآلية ، حين يرى الريح تمخض غصنا ، أو حين يقود قاربه الذي يحمله تيار النهر ، وحين يعتمد على توتر قوسه كي يقذف به سهمه . ومن ثم يؤمن البدائي بالسببية ، ويؤكد العلاقة الدائمة التي يراها بين السابق واللاحق ، ويلتفت بكل تأكيد إلى حقيقة مبدأ العلية في ذاته .

ولهذا السبب نفسه ، فإن العقل البدائي فيما يرى « برجسون » لا يتخلف العقل المتحضر حين يشاهد الأحداث المادية ، وحين يفسر الظاهرات الفيزيكية ، إذ أن نشاط البدائي اليومي ، إنما ينطوي — كما هو الحال عند المتحضر تماما — على ثقة هادئة تامة بأن القوانين الطبيعية ثابتة لا تتغير . ولكن متى يلجأ البدائي في تفسيره إلى « قوى غيبية » ؟ ؟ ؟

يقول « برجسون » : أن البدائي لا يلجأ إلى علة غيبية ، إلا إذا أراد أن يفسر

ظاهرة أو حادثا يقع لإنسان، ويتعلق بأحوال البشر كحالات المرض أو الموت، فإذا شاهد البدائي مثلا، أن رجلا قتل بشظية من صخرة لإنهارة أثناء عاصفة، فإن البدائي لا ينكر إطلاقا أن الصخرة قد تصدعت، وأن الريح قد اقتلعت الحجر، وأن الشظية قد حطمت الججمة.

وهذه كلها هي مظاهر التعليل المادى التى يؤمن بها البدائي، ولكنه حين يرجع الأمر إلى علة فوق طبيعية، فلا يقصد تعليل الأثر المادى، وإنما قصد ومعناه الإنسانى، وهو «موت إنسان»، وفى هذا المعنى يقول «برجسون»:

- « أن العلة تتضمن المعلوم، هذا ما كان يقوله »
- « الفلاسفة المتقدمون، فإذا كان للمعلوم،
- « معنى إنسانى جسيم، فينبغى أن تكون،
- « العلة معنى مكافئ على الأقل، ويجب أن،
- « تكون من نوعه على كل حال أى يجب أن،
- « تكون نية (١) ».

وما يمتينا من هذا القول البرحسونى، هو أن البدائي يفسر بقانون العلية مختلف الظواهر الفيزيكية، كما أنه ينسب «قصدا» أو «نية» إلى العلة إذا ارتبطت معلولها بحادث إنسانى. ومهما يكن من شيء فإن البدائي يتميز بعقلية منطقية تؤمن بمبدأ العلة والمعلول.

إلا أن عدم إيمانه بنامل الصدفة، وهو الأمر الثانى الذى التفت إليه «لوسيان ليفى بريل» حيث يرى أن عدم قبول العقلية البدائية لعنصر الصدفة،

هو صفة مميزة لمثل تلك العقلية ، فإذا سقطت الحجر فأصابت مارا ، قال : إن دروسا غيبية قد إقتلعت الحجر ، فلا صدفة . وإذا اختلط التساح ورجلا من زورقه ، قال : لأنه مسحور ، فلا صدفة . ولذلك فإن العقل البدائي فيما يرى ليني برييل ، يماند في قبول « عامل لصدفة Hasard » . وهنا يقول برجسون في الرد على « ليني برييل » :

« نحن نقول الفيلسوف العظيم ، حين ،
« يعيب على البدائي أنه لا يؤمن بالصدفة .
« أو حين يؤكد على الأقل أن عدم الايمان ،
« بها صفة مميزة لعقليته . ألا تقرأ انت اذن ،
« بأن ثمة صدفة ؟ فإذا كان ذلك ، أفواقي ،
« إنك لم تهبط بهذه العقلية البدائية التي ،
« تنتقدها ، أو التي تريد على كل حال أن ،
« تميزها عن عقليتك (١٢) ١٥ ،

فإذا كان « ليفي برييل » يؤمن بالصدفة ، كاي مان العقل المتحضر ، حين يفسر سقوط الصخرة على رجل فتقتله . ولكننا لا نقول بالصدفة إطلاقا لو أن هذه الصخرة قد سقطت على الأرض وتحطمت !! وذلك لأن سقوط الحجر وإصطدامه بالأرض ليس إلا حادثا آليا ، ومن هنا يزول عنصر الصدفة .

ولكن عقلنا يدخل عامل الصدفة في سقوط الصخرة ، إذا كان النتيجة معنى انساني وهنا يتصب هذا المعنى الانساني على الملة فيصبنها بصيغة انسانية . ولذلك يقول « برجسون » : إن الصدفة — إن صح التعبير — هي إذن الآلية التي تتم وكأن لها « نية » أو « قصدا » .

وإذا كان البدائي - فيما يرى لبني بربل - يعاند في قبول حامل الصدقة، حين يلجأ في تفسير الأفعال والأحداث، إلى « قوة اللانا » أو إلى « روح ميت » أو « ارادة ساحر »، فأنما يكون هذا التعليل البدائي الساذج للأحداث، هو في حقيقة الأمر تطبيقاً صارماً لمبدأ العلية، وليس مجرد معاندة في قبول الصدقة.

فلقد اسرف العقل البدائي، امرافاً شديداً في تطبيق الحبيبة، وتفسيره لظواهر الطبيعة والأحداث الانسانية، تلك الأحداث التي لم يقف ازاءها موقفاً سليماً، اذا اقتصر فقط على قبول عنصر الصدقة، إذ ان الصدقة « تعليل ضعيف، و « تفسير أجوف » لا ينم عن شيء.

تلك هي اعتراضات فيلسوف مثل « برجسون » على نظرية « لبني بربل »، في العلية، ولكن علماء الاجتماع أنفسهم قد اعترضوا أيضاً على تلك النظرية ومنهم « موريس جينزبرج »، حيث يقول في هذا الصدد :

- « رغم أن البدائي ليست لديه أية فكرة عن »
- « مبدأ العلية في ذاته، فإن خصائصة »
- « الأساسية متضمنة في سلوكه، مادام يبحث »
- « عن السوابق، ويغير سلوكه ونشاطه وفقاً »
- « للنتائج التي يريد أن يحصل عليها »،
- « ويستخدم الوسائل التي قد يصفها بالمنطقي »
- « اذاً ما تأمل أفعاله، بأنها مناهج استعراض . »
- « وهي مناهج الاتفاق والاختلاف (١٣) . »

ومن هذا النص يتضح لنا ان العقلية البدائية عقلية منطقية، تستخدم في

تفسيرها مبدأ العلية والمحلولة ، وهو مبدأ أصيل في الفكر الانساني ، إذا انه مضمن
حتما في كل سلوك ، ولولاه لاضطربت حياتنا اليومية برمتها ، كما أن البدائي ، فيما
يقوله « جزر جرج » ، لا يلجأ إلى السببية النفسية ، إلا إذا أخفقت لديه السببيات
التي اعتاد عليها في حياته اليومية .

كما أننا نستطيع في الرد على « دوركيم » ، و « مومن » ، أن نقول إن « المانا
Mana » ، لا يمكن أن تكون أصلا لفكرة العلية ، حيث أن فكره « المانا » ، هي
الملجأ الذي يلجأ اليه البدائي في التفسير ، وهي الملاذ الذي يلوذ به العقل البدائي في
التعليل والتأويل ، ومن ثم فإن مبدأ العلية موجود أصلا في بنية العقل البدائي
الفردى ، وهو سابق في وجوده بلا شك على « مبدأ المانا » السحري ، فالعلة
كبدأ عقل لها وجودها المسبق على « المانا » كبدأ اجتماعي .

وجملة القول : لقد اتى الاجتماعيون على العلية ضوءا اجتماعيا ، وأضافوا على
السببية عنصرا طالما تجاهلته الفلاسفة ، إلا أن الاجتماعيين لم يقدموا بصدد
خلوها نهائية ، فالمسألة ما زالت قائمة كما هي ، ومهما حاول الاجتماعيون أن يقدموا
شيئا من المجتمع لتفسير السببية ، إلا أنها ستظل دائما فيما يقول « لالاند » ، من
المبادئ الرئيسية Axioms للفكر (٩٤) ، على اعتبار أنها فكرة مستنبطة أصلا من
جبهة العقل وحده (٩٥) .

فكرة العدد :

ناقشنا فلسفيا واجتماعيا مقولات ثلاثا تدرج جميعها في ذلك الإطار الثلاثي
الفلسفي المؤلف من الزمان والمكان والعلية . وإذا ما انتقلنا أخيرا إلى فكرة
العدد وهي من الأفكار الفلسفية الرئيسية التي درسها الاجتماعيون بقصد اكتشاف

بعض المصادر الاجتماعية التي قد تفسر نشأة العدد . نجد أننا ينبغي أن نبدأ أول ما نبدأ باستعراض مختلف المصادر الفلسفية لفكرة العدد ، حتى يمكن في ضوء تلك المصادر أن نتعرف على طبيعة الموقف الاجتماعي حين ينمض بتفسير مسألة العدد .

ولعل فكرة العدد ، هي من أكثر الأفكار الفلسفية تجريدا ، ومن أشدها عموما وبعدا عن أشياء هذا العالم وموضوعاته المشخصة . ومن ثم كانت فكرة العدد من الأفكار الفلسفية الخالصة ، حيث أننا إذا ما تأملنا فكرة العدد وحسبنا ما في ضوء تاريخ الفكر الفلسفي ، لوجدناها ، كما يشهد تاريخ الفلسفة بأنها من أقدم الأفكار والمباحث التي تعرضت لها الميتافيزيقا .

حيث اختلطت فكرة العدد منذ فيثاغورس ، ببعض الأفكار الانطولوجية فنظر الفيثاغوريون إلى العدد على أنه « مبدأ الوجود » (٩٦) ، وأضحى كل شيء في الوجود الفيثاغوري شكلا هندسيا وعددا . وعكف الفيثاغوريون على دراسة خصائص الأعداد وصلتها بأشكال الهندسة ، فرمزوا إلى الأشكال الهندسية بنقط تدل على المستقيم أو المثلث أو المربع ، وحصلوا بذلك على أعداد مستقيمة ومثلثة ومربعة .

وفي هذا الصدد يقول « نيقوماخوس الجاراسيني » وهو من شيعة فيثاغورس في « كتاب المدخل إلى علم العدد » ، حيث تكلم عن صلة العدد بالهندسة يقول :

« علم العدد هو العلم الذي يعلم به أمر البكمية ،
« إذا فهبت على سبيل الأفراد » (٩٧) . وعلم ،
« العدد يرتفع ويطل بارئناه ويطالنه علم »

« الهندسة ، ويرتفع هو ويعطل يطلان علم ،
« الهندسة وإن ذلك العلم يجب بوجود ،
« هذا العلم (٩٨) . »

ومن ذلك النهى يتبين لنا أن العدد هو « علم الكم المنفصل » ، إذا استمرنا لنة
أرسطو ، وهو أساس الهندسة التي هي « علم الكم المتصل » .

ولقد حاول الفيثاغوريون أن يتقدموا بفكرة العدد ، فيزوا بين الأعداد
الأولية والأعداد القاسمة والأعداد الصماء ، كما وضعوا أيضا بعض الخصائص
العامة التي تميز الأعداد المخصصة والمقلة والكاملة ، وذلك عن طريق قسمة مجموع
قواسم العدد على العدد نفسه .

ويتضح لنا من قول « الجاراسيني » ، أن الفيثاغوريين قد مزجوا بين الأعداد
والهندسة ، فاعتبروا العدد « واحدا » ، مثلا ، يقابل النقطة في الهندسة ، والعدد
اثنين يقابل الخط ، والعدد ثلاثة يقابل المثلث ، والعدد أربعة يقابل المربع (٩٩) .

وما يعني لنا من فكرة العدد عند فيثاغورس ، هو أنه قد طابق بين الفلسف
الرياضية ، والنسب الوجودية . ومزج بذلك فكرة العدد بمبادئ ميتافيزيقية ،
وخلط الأعداد بأصول أنطولوجية خالصة (١٠٠) . حيث أصبح الوجود الفيثاغوري
هو « عدد ونعم » .

ولقد عالج أفلاطون مسألة العدد في ضوء نظريته العامة في المعرفة والوجود ،
فاعتبر الأعداد موجودات عقلية ، ونظر إلى موضوعات الرياضة على أنها « مثل
مفارقة » ، كما ذكر أفلاطون أن للثلاث أعدادا (١٠١) .

ولعل فيثاغورس — حين نظر إلى الأعداد كبدا للوجود ، وحين عالج
نشأة العدد بأصول أنطولوجية — كان مبشرا بفكرة « المثال الأفلاطوني » ، إلا أن

العدد الفيثاغوري لم يكن مفارقا ، وإنما هو شيء مادي ، على حين أن مثال أفلاطون عقلي ، مفارق ، ، فالعدد الأفلاطوني موجود عقلي ثابت يتأمله الرياضي ويستوحيه .

وحين ذهب الفيثاغوريون إلى أن وجود الأشياء يحاكي الاعداد محاكاة تامة ، إلا أن أفلاطون لم يحصل للاعداد وجودا حقيقيا مستقلا عن الأشياء كما هو الحال في وجود المثل ، ولكنه جعل الاعداد وكأنها تتوسط المحسوسات والمثل ، من حيث ان الاعداد الأفلاطونية لا تفارق المحسوسات من جهة ، كما أنها ليست مجردة عن المثل ، من جهة أخرى (١٠٣) .

وإذا كان أفلاطون قد مزج بين فكرة العدد وفكرة المثل ، إلا أن تلميذه أرسطو . قد هبط بالاعداد من عالم المثل الثابتة ، إلى عالم الحركة والتغير والزمان ، حيث ربط أرسطو فكرة العدد بفكرة الزمان ، وخلط بين حركة الاعداد وحركة الزمن ، واعتبر الزمان هو عدد الحركة ، أو هو الحركة الممدودة ، التي هي شكل من أشكال الحركة القابلة للعد ، (١٠٣) .

ولعل أرسطو فيما يقول « هاملان Hamelin » ، هو الفيلسوف الأول الذي يربط بين فكرة الزمن وفكرة العدد ، حيث فسر طبيعة الزمن عن طريق الحركة الممدودة (١٠٤) . ورفض قيام الاعداد في الخارج في عالم المثل الأفلاطونية ، إذ أن تصور العدد ، هو تصور ذهني مجرد ، ويتوقف على وجود النفس العادة ، لا على وجود المثل الثابتة . واستناد إلى ذلك الفهم الأرسطي — نستطيع أن نقول : أن تعريف الزمان بالعدد ، أصبح مسألة مشهورة في الميتافيزيقا وضعها أرسطو (١٠٥) .

وإذا ما انتقلنا من ميتافيزيقا أرسطو ، إلى الفاسفات الحديثة ، نجد أن كانط لم يدخل فكرة العدد في قائمة مقولاته ، (١.٦) فليس العدد الكانطى صورة قبلية Proiri A ؛ ولذلك لم يعتبر كانط العدد مقولة من مقولاته ، إذن العدد عنده هو صورة الكم Le Schéma de la Quantité ، كما تصدر الاعداد عن الفعل التركيبى L'acte Synthétique ، العقل (١.٧) .

ومن ثم كانت القضايا السددية هى قضايا تركيبية ، فإذا قلنا مثلا ان $7 = 0 + 7$ (١.٧) ، فإن تلك القضية السددية هى قضية تركيبية تنشأ من عملية التركيب العقلى للاعداد ، لأنها عملية د فعل ، أو إنشاء تركيبى يقوم به الفكر .

ولم يقبل كانط أن تكون خصائص الاعداد أو الخواص الرياضية على العموم ، هى خواص الأشياء الحسية التى تتأثر بها حواسنا ، فيما ذهب الحسيون وإنما وضع كانط تلك الخواص الرياضية ، فى موضع وسط بين الفهم الخالص وبين الحس التجريبي البحث ، على ما فعل أفلاطون . حيث أن الاعداد لا ترتقى إلى المقول الكامل الذى يتحقق فى عالم المثل ، لأن للماهيات الرياضية وثيقة الصلة بالمحسوسات ، وهذا معناه فى لغة كانط ، أن الأصول الرياضية إنما هى معطاة لنا فى حدس أو بداهة غير عقلية .

ولقد أيد د هاملان Hamelin ، ذلك الإتجاه الكانطى باعتباره واحدا من ، الكانطيين الجدد « فقال بفكرة الحدس والبداهة غير العقلية ، وأكد الأصل التركيبى العقل لفكرة العدد . حيث أن التركيب عند هاملان ، هو أمر سابق بالضرورة على التحليل ، ومن ثم كانت فكرة « العلاقة Relation » هى المقولة

« الأولى » في قائمة مقولاته ، كما كانت فكرة « العدد » عند هاملان هي المقولة الثانية ، التي تأتي بعد « العلاقة » .

لأن فكرة العدد تتضمن في ذاتها فكرة العلاقة ، حيث تمتاز الاعداد بأنها منعزلة ومنفصلة ، بالرغم من أنها تكون مجموعة متحدة هي مجموعة العدد ، ولذلك فظهر هاملان إلى الزمان على أنه المقولة الثالثة حيث أن فكرة الزمان إنما تتألف من العلاقة والعدد معا ، حيث يعبر الزمان عن ارتباط صرف كالعلاقة ، كما انه يعبر أيضا عن تمايز خالص كالعدد .

واستناد إلى هذا الفهم ، فإن العدد عند هاملان ، هو المركب من « الوحدة Unité ، و « الكثرة Pluralité » ، وهذا التأليف من الوحدة والكثرة ، هو الذي يكون فكرة العدد (١٠٩) . ولكن يؤكد هاملان علاقة العدد بالزمان ، يذكر القياس الآتي :

- « إذا كان الزمان الارسطي هو عدد . وإذا ،
- « كان العدد هو المركب من الوحدة ،
- « والكثرة . فالزمان إذن هو المركب من ،
- « الواحد والكثير . »

وإذا كان « هاملان » قد ربط العدد بفكرة الزمن ، إلا ان « برجسون » قد فعل العكس حين ربط العدد بالمكان ، حيث تستند فكرة العدد إلى فكرة المكان ، إذ أن المكان هو المادة التي يفضلها يكون العقل العدد . ويتفق « برجسون » مع « هاملان » بالانفصاف إلى فكرة الوحدة والكثرة كأساس يستند إليه العدد . وهنا يقول برجسون في مقاله عن « معطيات الشعور المباشرة » :

« نعرف العدد غالبا بأنه مجموع وحدات ، أو »

» بمعنى أوضح ، أنه تركيب الواحد ،

» بالكثير (١١٠) .

ويتضح من قول برجسون أن العدد هو ذلك الكل المؤلف من الوحدات والأجزاء ، وهو ذلك المجموع المركب من الوحدات المتشابهة ، والمتجانسة فيما بينها ، فحين يقوم مثلا بعدد مجموعة من الخراف في قطيع ، نجد أنها مجموعة متجانسة ليس بينها فروق فردية ، ولذلك فإتينا حينما تبدأ عملية العد ، نجد أننا نكرر بالتتابع صورة للمحدود .

ومن ثم فنحن نتمثل فكرة العدد فيما يرى برجسون استنادا إلى « حدس بسيط Une Intuition Simple » ، إذ أن فكرة العدد تنطوي على كثرة من الأجزاء أو الوحدات المتجانسة ، تلك التي نتمثلها بالحدس البسيط ، ذلك الحدس الذي يفتقر بنا في عملية العد ، من صورة متجانسة إلى صورة أخرى ، مما يجعلنا نكرر بالتتابع صورة المحدود .

تلك هي فكرة العدد عند برجسون ، وهي تتمثل أساسا بفكرة الحدس ، كما ترتبط أيضا بفكرة « المجاميع » ، فأصبحت الأعداد عند « Frege » ، و « Russell » (١١١) هي عبارة عن مجموعة من المجاميع Classes .

ولذلك نجد أن أصحاب الاتجاهات المعاصرة في منطق العدديقسمون الأعداد إلى أعداد نهائية ، وأعداد لا نهائية ، كما ادخلوا فكرة العدد في صلب فكرة « الفئات Sets » أو « المجاميع بقصد استكشاف طبيعة العدد النقيال والعدد الأصم .

وما يميننا من تلك المناقشات الفلسفية لفكرة العدد ، هو التأكيد على أن فكرة العدد فكرة ميتافيزيقية بعيدة النور في الفكر الفلسفي منذ صدرت طلائع

الفكر اليونانى عند فيثاغورس ، كما ترتبط فكرة العدد أيضا بالبناء الميتافيزيى الذى يشيده الفيلسوف سواء فى المعرفة أو فى الوجود ، لأننا وجدنا أن فكرة العدد وثيقة الصلة بمذهب الفيلسوف ومنهجه سواء أكان رياضيا أم منطقيا ، واقميا أم مثاليا .

وإذا كانت فكرة العدد هى بعيدة القور فى التصور الفلسفى ، فإنها بعيدة كل البعد عن التصور السوسولوجى . حيث ان الاجتماعيين قد اقتصروا على مفهوم ضيق قاصر لفكرة العدد ، فهم لم يضيفوا شيئا ، إلا اضماء طابع القداسة على فكرة العدد ، أو إلغاء الصورة الكمية للعدد وتأكيد الصورة الكيفية .

حين يقول د مارسيل جرانيت (١١٢) : ان العدد فى المجتمع الصينى القديم لا يعبر عن الكم بقدر ما يعبر عن الكيف ، ومن ثم نسب الصينيون إلى الأعداد قىما عاطفية تتصل بالسعادة أو بالتعاسة ، وليس هذا الفهم البدائى غريبا . إذ أننا كثيرا ما نشاهد فى المجتمعات المتحضرة من يؤمن به ، حين يتشامم الناس من بعض الأرقام ، ويتفألون فى نفس الوقت بأرقام معينة بالذات . ولقد ذكر د لوسيان ليفى بريل ، ان البدائيين لا يستطيعون المد الى أكثر من العدد ثلاثة أو أربعة (١١٣) .

ولكننا نقول مع د فرانز بواس Franz Boas (١١٣) : ان البدائيين حين يقفون عند أعداد محدودة ، وبسيطة ، فما ذلك الا لعدم وجود الموضوعات المتعددة القابلة للعد فى تلك المجتمعات البدائية المنحلة .

فلا شك أن التفسير الاجتماعي لفكرة العدد هو تفسير غير كاف تماماً لتحديد نشأة الاعداد اذ أن البدائي حين يقوم بعملية العد بواسطة الاصابع أو الاصداف أو الحبوب ، إنما يتوسل بهذه الاشياء كوسائل لعمليات العد التي تعبر اصلا عن حقيقة العدد .

وليست فكرة العدد نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان كما تصور الاجتماعيون ، إذ أنها فكرة ثابتة مطلقة في كل المجتمعات والحضارات ، وما يختلف فيما بينها هو اشكال الارقام ومظاهر عمليات العد .

وإذا كان الاجتماعيون يحاولون رد الاعداد إلى اصول غير رياضية أو عقلية فهذه محاولة لم يلزمها التوفيق ، إذ أن هناك الكثير من انواع العدد التي يتعدى ردها إلى الاصل الاجتماعي ، فلا شك أن العدد *Irrationnel* ، و « العدد الخيالي *Imaginaire* » (١١٥) ، وهى من الاعداد التي يتعدى مهبسا التفسير الموسيولوجي وكلها اعداد بعيدة كل البعد عن الاصو الاجتماعية .

ومن ثم نستطيع أن نقول مع « لالاند » : ان فكرة العدد لا تفسر بمـالم التجربة ولا تصدر عن المجتمع ، اذ ان لفكرة العدد « صورا عقلية » (١١٦) ، تحتاج إلى قدرة رياضية في التفسير ، لا يمكن ردها إلى عناصر اجتماعية .

* * *

وغتما وجدنا كيف تتهاافت وجهة النظر الاجتماعية في مصادر المقولات ، وربما أن مقولات الفكر الانساني « لا تطابق الواقع الاجتماعي » ، ولا تستمد من بنية المجتمع كما يريد دوركايم . اذ أن الانسان لا يدرك العالم من خلال المجتمع ولا يتصور الطبيعة وفقا لتصورات اجتماعية ، ومن ثم لا تصبح المقولات مجرد اطر اجتماعية .

فليست الطبيعة ، فيما يقول د شارل بلوندل ، جزءا من المجتمع بل أننا ، نحمد العكس ، فإن المجتمع يؤلف جزءا من العالم . وليس المجتمع تلخيصا للعالم ، وبذلك فإن مصطلحات المجتمع وتصوراته إنما تعبر دون شك عن ان تأيننا بمعرفة حقيقية ، كما انها ليست كافية بذاتها في تفسير مقولات الفكر الانساني . ولكن لما كان الدين والمجتمع — هما اصل المقولات — كما أشار دوركايم ، فإن النظرة الاولى تملنا انه كان لابد من أن تتحول بالضرورة تحولا أساسيا في مجرى الزمان ، سواء بطريق التطور البطيء أو الانقلاب المفاجيء ، وأنه كان لابد من تجمدها عن الصبغة الدينية لكي تصبح أهلا لتجربتنا ومنطقنا وعلنا (١١٧) .

ويرى د بلوندل ، انه اذا كانت المقولات ذات اصول اجتماعية ، فما من فكرة تخطر بالعقل أو احساس يمحش في العاطفة ، الا ويصبح مطبوعا بطابع المجتمع ، وبذلك يصبح الانسان — عند دوركايم — حيوانا يذوب ذوبانا في بنية المجتمع ، وقد فقد عناصره الانسانية الفريدة الكامنة في عقله ومشاعره (١١٨) .

* * *

وبذلك فقد ناقشنا موقف علم الاجتماع من مشكلة اصل المقولات ، ووجدنا أن العيب الكبير في موقف الاجتماعيين من اصول الاجتماعية لمقولات الفكر والمعرفة ، هو نفس العيب في كل مذهب تجريبي ، يريد ان يستمد ما ينظم التجربة من التجربة نفسها . ولا يمكن أن يكون المنهج المنظم للتجربة مستمدا من التجربة ، لانه بكل بساطة ينظمها ، وما ينظم التجربة فهو مفروض عليها من خارجها — بكل تأكيد — فالمقولات لا يمكن ان تصدر عن التجربة فردية كانت أو جماعية ، وانما هي مفروضة عليها ومنظمة لها . لذلك انشغل الفلاسفة ،

٢٨٤ — علم الاجتماع والفلسفة

بالبحث عن مصادر عقلية بمئة لمثل هذه المقولات ، وتعددت مذاهبهم العقلية في الكشف عن تلك المصادر . فقد اصطدم « كانط » مثلا — بما في تلك المقولات من كلية وضرورة ، تفوق حدود التجربة ، فذهب إلى أن الكلية والضرورة ترجعان إلى قبلية عقلية المقولات . و « هيجل » — وهو فيلسوف عقل أيضا — قد اصطدم بفكرة ضرورة اشتقاق المقولات بمضاهن بعض ، اشتقاقا ضروريا ، يلزمنا بتتابع منطقي لما يجعلها تنفجر واحدة بعد أخرى ، بقوة المنطق وحده . وبذلك لا تكون آتية من التجربة ، فاشتقها « هيجل » بمنطقه الجدلي — منطق « القضية » ونقيضها وما يؤان بينها .

ومفدى مثل هذه المذاهب للعقلية في أصل المقولات ، هو الابتعاد بأصلها عن التجربة فردية واجتماعية ، لأن هذه المقولات مفروضة على التجربة وتنظم التجربة فلا يمكن أن تصدر عنها .

لذلك لا نعتقد أن الاجتماعيين قد أجابوا عن المشكلة الفلسفية ، التي نوجزها في الكلمات الآتية : كيف تنظم التجربة بواسطة المقولات ؟ وبدلا من أن يجيب الاجتماعيون عن تلك المسألة ، وبدلا من أن يبحثوا عن حل لهذه المسألة ، نجدهم يسطرون المشكلة ، فحاولوا أن يجدوا تطبيقات اجتماعية لمثل هذه المقولات ، فتومروا أن هذه التطبيقات هي أصول المقولات ، بينما هي مجرد تنظيم التجربة بواسطة تلك المقولات ، ومن ثم فيمكن التأكيد بأن الاجتماعيين لم يواجهوا المشكلة الفلسفية الصعبة بصدد المقولات .

* * *

تقييم نتائج علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة :

لقد ساهمت دراسات علم اجتماع المعرفة في احتفاء العنصر الاجتماعي بصدد

تفسيرها لمشكلات الفلسفة العامة ، إلا أن علماء الاجتماع يناقضون بعضهم بعضا في تفسير أصول المعرفة . وفي ضوء ذلك التمازج ظهرت في علم الاجتماع بعض الاتجاهات ، وهـ النزعات ، ، كما أثارت تلك الاتجاهات والنزعات المتعارضة كما هو الحال في الفكر الفلسفي ، عددا من المدارس ، التي تتفق في الأصول الاجتماعية ، وتباين في طبيعة تلك الأصول .

فن خلال اختراعنا لمساهمات علم الاجتماع في موسيولوجية المعرفة ، وجدنا مذهباً ماركسياً ، صدرت معه البدايات الأولى ، لعل اجتماع المعرفة ، ويذهب إلى أن التفسير التاريخي والاساس الاقتصادي أو الاساس الأسفل ، هو المصدر الوحيد لمقولات المعرفة ، وهو المرجع الأول في اكتشاف الحقائق .

ثم ظهرت مدرسة دوركايم ، كي تفند مزاعم الاتجاه الماركسي ، فأكرت في نزعة مثالية روحية تستمدّها من روح الجماعة ، وتستوحى من المثالية الجمعية . جاءت الدوركايمية وانكرت ذلك الاساس المادي للمجتمعات ، وذهبت إلى أن أصول المعرفة لا تصدر عن عقل الطبقة ، وإنما تتميز بالتصورات العامة بصورها من « بنية العقل الجمعي » .

وظهرت النزعة التاريخية عند « مانهايم » كي ترفض وضعية دوركايم وتنكر عليه قوله في العقل الجمعي ، كما هاجم « مانهايم » أيضاً تلك الاتجاهات الفلسفية الخاصة التي وجدها عند دوركايم ، وهـ ماكس شيلر .

وما يعنيها من كل ذلك هو انقسام علم الاجتماع إلى مختلف الاتجاهات التي يزعم بها الفكر الاجتماعي ، وما يعنيها أيضاً — هو تأكيد ذلك التمازج الفلسفي القائم بين مختلف المدارس الاجتماعية ، التي ينحدر كل منها نحواً خاصاً في تفسير المعرفة في ضوء العنصر الطبقي أو الاجتماعي أو التاريخي .

فلقد حاولت وجهة النظر الدوركايمة ، اقامة نظرية موسيولوجية للمعرفة ، إلا أنها لم تقترض أساسا ماديا كما هو الحال عندماركس ، وإنما حاولت أن تقيم نظرية اجتماعية للمعرفة ، قوامها الإيمان بعقل وروح خالص ، يصدر عن بنية الفكر الجمعي .

ولذلك وجدنا دوركايم يلتزم منهاجا فلسفيا في اقامة نظرية للمعرفة ، حين يبدأ أولا بتحليل وجهات النظر الفلسفية المتعارضة في تفسير المعرفة . ثم هو يحاول بعد ذلك ، التوفيق بينها وتوحيد المعرفة بالالتفات إلى الأصل الاجتماعي ، باعتباره الأساس الموضوعي الوحيد .

ويهدف دوركايم ، من ذلك — إلى أن يخلص مشكلات المعرفة من متناقضات العقليين والتجريبيين ، بردها إلى بنية المجتمع دون أن يتكلف تلك الجهود التي بذلها أصحاب النظر العقل والتجريبي . فقبل من العقليين قولهم في عمومية المعرفة وكليتها ، كما اتفق مع التجريبيين ، في ضرورة النظر إلى الأساس الموضوعي استنادا إلى منهج المشاهدة والاستقراء .

ولذلك افترض دوركايم فرضا يسمح له باقامة نظرية موسيولوجية للمعرفة من جهة ، كما يمكنه الافلات من مشكلات الميتافيزيقا من جهة الأخرى . فاقترح وعقلا جميعا ، بتحقيقية فكرة ضرورة المعرفة وعمومها ، وهو في ذلك الاقتراح يؤكد على الجوانب العقلية والروحية في المعرفة .

كما يقول دوركايم ، بـ «فكرة معالجة الظواهر على أنها أشياء Comme des Choses وهو في تلك المكرة يريد أن يؤكد على الجوانب العلمية والتجريبية ، التي تستند إليها المعرفة .

ولكن نظرية « دوركايم » في المعرفة ، لم تستطع أن تقف على قدميها كنظرية ميتافيزيقية ، حيث واجهها الكثير من الانتقادات التي أكدت تهاافتها ، فرأينا منذ قليل ، كيف إنهار الفرض الاجتماعي للمقولات ، وسنرى الآن — كيف يمكن قبول فكرة العقل الجمعي ؟ وهل هي مسألة اجتماعية لا تقبل المناقشة ؟

نظرية العقل الجمعي في ميزان النقد :

في الواقع — ليست نظريات الاجتماعيين في العقل والمعرفة ، الا تردادا لنظرات « هيجل Hegel » ، فيما يسميه « روح الشعب Volksgeist » أو فيما أسماه « هونتسكيور » بالروح العامة للامة *L'esprit Général d'une Nation* . كما أننا نعلم أن التعريف الرئيسي للثقافة Culture ، وهو التعريف الذي اشتهر به « ادوارد بيرنت تايلور Edward Burnt Tylor » حين يعتبرها « ذلك الكل المعقد Complex Whole » الذي يشمل المعرفة والفن والقانون والأخلاق والمعادن . وهذا هو التعريف الرئيسي في علم الاجتماع ، وهو ليس في الواقع الا تكرارا يذكرنا بفكرة هيجل عن « روح الشعب » أو عن « العقل الموضوعي der objektive geist » (١٢٢) .

ويقول « نيكولاى هارتمان Nicolai Hartmann » عن هيجل : « أنه كولومبوس جديد ، فإن ما عثر عليه فيما أسماه « روح » أو « عقل » ، وما وصفه بأنه « فوق النمرى Superorganie » أو « فوق الفردى Supper individual » قد أدى بالاجتماعيين والانثروبولوجيين إلى اكتشاف قارة جديدة للواقع ، ذلك هو ما أسماه بالواقع الاجتماعي Social Reality » .

فإن فكرة العقل الموضوعي عند « هيجل » ، تشبه في اطارها العام فكرة

« العقل الجمعي » عند دوركايم ، كما توحى بفكرة « الثقافة » كما يفهمها علم الاجتماع الأمريكي وبخاصة عند Kroeber (١٢٣) .

ولذا كان « هيجل » يذهب إلى أن « كل ما هو واقعي هو معقول ، فإن دوركايم وغيره من الاجتماعيين يذهبون إلى أن « كل ما هو اجتماعي هو معقول ، وكل ما هو معقول هو اجتماعي » .

ويقول « هارتمان » في سيمينار Seminar ، عقد في برلين سنة ١٩٣٩ : أن العقل الموضوعي قد تميز بالتكوين المتجانس Homogeneous Formation الذي يفرض على الإنسان ويصطلح به الفرد . وما يسميه هارتمان « بالتكوين المتجانس » ، هو تماما ما نجد عند الأنثروبولوجيين الاجتماعيين المعاصرين ، بما يسمونه « بالأنماط Patterns » .

ولذلك فإننا يمكن أن نقول — وفقا لنظرية العقل الموضوعي عند هيجل : أن الإنسان لا يولد إلا في « اطار عقل عام » يستمد منه أنماطه الثقافية والسلوكية وأساليبه الفكرية . وهذا هو ما يعني به تماما « رالف لنتون Ralph Linton » (١٢٤) وغيره من سائر الأنثروبولوجيين الثقافيين ، حين يذهبون إلى أن الإنسان يولد في ثقافة يستوحي منها فكره ومنطقه ، بمعنى أن الإنسان لا يتخلق لفته أو يصطنع أخلاقه ، وإنما يكتسبها من ذلك « الاطار العقل العام » ويستوحىها من « نمط الثقافة » التي يولد ويعيش فيها .

ومن ثم نجد أن نظرية « العقل الموضوعي » عند هيجل ، إنما تفسر كل النظريات السوسيولوجية للثقافة عند مختلف الأنثروبولوجيين الثقافيين من أمثال كروبر Kroeber ، و « هرشكوفتز Herskovits » و « رالف لنتون Ralph Linton » . إلا أننا نأخذ على علماء الأنثروبولوجيا الثقافية ، بأنهم

وضعوا د تمايزا ، وفرضوا خلاه أو مفارقة بين الانسان وثقافته ، على حين أننا لا نجد إلا نظاما كليا ميتافيزيقيا يربط الانسان بالمجتمع ، والفرد بالثقافة .

ومعنى ذلك أننا من وجهة نظر الفلسفة الأنثروبولوجية ، وهى مبحث فيما وراء الأنثروبولوجيا Meta - Anthropology لا نبضع تمايزا بين د الانسان ، من جهة ، و د ثقافته ، من جهة أخرى ، فليس هناك مفارقة بينهما ، حيث أننا وجهان لحقيقة كوزمولوجية واحدة (١٢٥) .

ولقد اعترض د هيرمان وين Hermann Wein ، الأستاذ بجامعة جوتنجن Gottingen ، على نظريات الاجتماعيين فى العقل والثقافة فى مقالة نشرها فى مجلة د فلسفة العلم Philosophy of Science ، تحت عنوان د إنجماهاات الفلسفة الأنثروبولوجية والأنثروبولوجيا الثقافية فى ألمانيا بعد الحرب .

« Trends in Philosophical Anthropology and Cultural »
« Anthropology in Postwar Germany »

يقول د هيرمان وين : أن كل ما يسميه الأنثروبولوجيون د بالاجتماعى Social ، تارة وبخاصة فى الأنثروبولوجيا الانجليزية ، د وبالثقافى Cultural ، تارة أخرى ، وبخاصة فى الأنثروبولوجيا الامريكية ، إنما ترجع جميعها إلى مقولة د العقل ، أو د الروح ، التى أثارها هيجل .

ولذلك فإننا إذا ما انتقدنا نظرية هيجل ، تنهار تلك النظرية الاجتماعية التى تستند إليها ، ولذلك تساءل د وين : بقوله : كيف نفسر فى ضوء تلك النظرية ، ظهور الديانات الكبرى لدى د موسى ، و د بوذا ، و د عيسى ، و د محمد ، صلى الله عليه وسلم ؟

وكيف نملل فكرة الزعامة أو د القيادة ، بظهور القادة والمظماء والفلاسفة ،

ومدور المذاهب الاخلاقية الكبرى عند «سقراط» و «جوته» Goethe (١٣١) ؟
وأثار «هيرمان وين» تلك التساؤلات كي تضع حدا لادعاءات الاجتماعيين
وقولهم في «العقل الجمعي» ، وما أحاطوه به من قداسة ، وما أضفوه على الثقافة
من قهر وسلطان .

ولقد تعالت الصيحات من بين علماء الاجتماع أنفسهم ، حين أنكر البعض
الالاخذ بفكرة «العقل الجمعي» ، فذهب «بوخارين» Boukharine ، إلى أن
فكرة العقل أو الشعور الجمعي ، هي فكرة غيبية خالصة (١٣٧) .

وذهب «كارل مانهايم» ، إلى أنها «فرض ميتافيزيقي» ، لأن دوركايم جعل
من «العقل الجمعي» ، كائنا وهما يخلق فوق العقول والتصورات الفردية (١٣٨) .
ولذلك يقول «جورفيتش» Gurvitch (١٣٩) : إن العقل الجمعي هو محض افتراض
لأشياء غير موجودة ، فقد غشا دوركايم تحوراً مثاليا وفلسفيا في تفسيره للعقل
والتصورات ، فجعله أشبه بـ «اللوعوس» أو «الروح» ، وهي فكرة مسرفة
في الخيال ، كما أنها فرض ميتافيزيقي خالص لا يتصل بالعلم الوضعي الذي يلوح
به الاجتماعيون ، حيث أن الفرض العلمي إنما يوضع تحت محك التجربة ويخضع
لها كميّار الخطأ أو الصواب ، والعقل الجمعي فرض لا تشهد التجربة بوجوده .

وعلى هذا الأساس نقول مع «أرمان كييفيه» (١٤٠) : إنما ينبغي أن
لا ننسى أن «دوركايم» ، قد حاول — بمذهبه في العقل الجمعي — أن يكون
فيلسوفاً ، كما أراد في الوقت نفسه أن يكون عالم اجتماع ، حين يستخدم العلم
الاجتماعي في حل مشكلات المعرفة والاخلاق والتصورات .

ولذلك عاب عليه «لاكومب» Lacombe ، «فوجدناه ينتقد فكرة الشعور
نقدًا عنيفاً ، وقال : أن دوركايم لم يستطع أن يخلق رداء الفيلسوف الميتافيزيقي

حين يتمسك في إصرار شديد بفكرة التصورات الجمعية ، ولمله قد تأثر في هذا الاتجاه الفلسفى بأراء أساتذته « رينوفيه Renouvier » وفلسفته في العقل والتصورات .

ويقول « شارل بلوندل Blondel » : إن التصورات الجمعية التى اشتهرت عن دوركايم . تلك التصورات التى تحوم فوق المشاعر الفردية ، والتى من شأنها أن يخضع لها سائر البشر ... إن تلك التصورات هى سواء فى القيمة مع أفكار ودمثل ، أفلاطون دون نقص أو زيادة (١٣١) .

ولقد تقدم « موريس جينزبرج Ginsberg » ببعض الاعتراضات على نظرية العقل الجمعى ، وقال : إن فيها تأليها للمجتمع ، وإلغاء لعقل الفرد الذى ينظمه ويدوب في المجموع ، فنسب دوركايم إلى المجتمع من الهيبة والقوة ، ما يجعله لها قادرا جبارا ، ينبنى أن تقف منه موقف الطاعة والخضوع والتعبد (١٣٢) .

ويرى « جينزبرج » : إن روح المحافظة الأصلية ، عند دوركايم ، والنزعة إلى الإبقاء على الأوضاع القائمة إنما هى جلية واضحة عند هيجل ، وأتباعه ، حين حاولوا معالجة مشكلة المقاومة resistance ، وحل مسألة الاعتراض ، فقالوا بتأليه الدولة ، ووجوب إبتعاد الفرد من أن يتعرض على أرادة الدولة . ولا شك أن فكرة المجتمع عند دوركايم إنما تتساوى مع فكرة الدولة لدى « هيجل » فكلهما مصدر القانون Law ومظهر السلطة الأخلاقية المثل (١٣٣) ، وكلاهما يمثل الروح المطلق الذى يتجلى في الشعور والإرادة .

وإذا كان « هيجل » قد فرض للدولة سلطانا وقهرا وجعل لها إرادة مطلقة ، وكأنها إرادة الله تتجلى على الأرض ، فإن « دوركايم » حاول هو الآخر أن

يجعل من المجتمع إلها ، حين نسب إل العقل الجمعي قيمة روحية مثالية تحلق فوق عقول الأفراد .

وهنا يتساءل ، جيزبرج ، في الرد على فكرة العقل ، عند دوركايم فيقول : هل تمى المجتمعات بنفسها ؟ وإذا كانت تمى بنفسها فلم يصعب علينا أن نحدد ما يفكر فيه العقل الجمعي ؟ (١٣٢) .

ولقد زعم دوركايم ، أن عقل الفرد من حيث شكله ومضمونه مدين للمجتمع والعقل الجمعي ، فنه وردت كافة المقولات والتصورات ، ورأى جيزبرج ، أن دوركايم قد استخدم مفهوم التصورات استخداما غريبا ، واعترض عليه بقوله : « بأى معنى نقول أن فعلا من أفعال الوهى يصدر عن عقل الفرد ، يعد نتاجا لحالة أكثر أولية مما هى فى ذاتها ؟ ... إن ذلك يتعذر علينا تحديده . دون شك » (١٣٥) .

وأغلب الظن ، أن دوركايم قد تابع ذلك الانحسار الذى يقول به « فونت Wundt » والذى يأخذ بفكرة « تركيب حالات الوعى » . وهنا يتساءل جيزبرج بصدد اعتراضه على فكرة التركيب أو التفاعل فيما بين العقول الفردية « ما هو الدليل القاطع الذى يثبت امكان وقوع تفاعل عقل بين الأفراد ؟ » (١٣٥) .

إن الدليل التجريبي لم يثبت وقوع ظاهرة التفاعل أو التركيب العقلي بين العقول الفردية ، مما يؤكد بالطبع ، أن مسألة « اتحاد » العقول الفردية فى « عقل جمعي وحيد » ، هى مسألة لا تتفق والروح العلمية .

وفى الرد على فكرة « التفاعل » وعلاقتها بالفكر ، يقول « بيتريم سوروكين

: Sorokin

« دعنا نسأل أولا ، هل يعد حامل التفاعل ،

« تفسيراً كافياً لصدور الفكر أو الظواهر ،

« فوق المعنوية ؟ » .

« إنني لا أعتقد ذلك ، لأننا نجد تفاعلاً ،

« ثابتاً معقداً في مجتمعات النحل والنمل ،

« والحيوانات الأخرى ، ومع ذلك فلم ،

« يصدر عنها فكر أو ما هو أشبه (١٣٦) » .

ويتضح من ذلك القول ، أن مجرد التفاعل فيما بين القول ، لا يصدر عنه فكر بحال ، كما يقول « سوركين » ، وفي الواقع أن القول بفكرة العقل الجمعي ، يدعونا إلى إنكار التصورات والمقولات الفردية ، فإن العقل عند دوركايم ، لا يعدو أن يكون « وعياً جماعياً » حل في جسد الفرد على تمثيل جزئ (١٣٧) .

وفي ذلك ينكر دوركايم على الفرد أية قدرة على التفكير أو التنظيم ، ويسلب من عقل الإنسان وظيفته ودوره وقدرته . وتلك هي نقطة الضعف الشديدة التي انزلق أو انساق إليها دوركايم انسياقاً لاشعورياً .

فليس هناك أي دليل يستند إليه دوركايم وأتباعه لما يزعمونه العقل الجمعي من سمو ورفعة ، بالرغم من أن الدراسات المعاصرة لدى علماء النفس الجمعي ، قد أكدت أن عقل الجماعة يتصف بالقباه والجبن وعدم المسؤولية ، وفي هذا المعنى سخر « شيلر Schiller » بقوله : « خذ كل شخص بفرده ، ترفيه سداداً وحكمة ، ولكن أنظر إلى الأفراد وقد انخرطوا في جماعة . تلف نفسك أمام طائفة من البلهاء » وفي هذا المعنى أيضاً تقول « مدام رولان Mme Roland » : « حينما يجتمع الناس تستطيل أذانهم » (١٣٨) .

تلك شذرات من أقوال الاجتماعيين واعتراضاتهم على فكرة العقل الجمعي ،
وينبغي أن لا يفوتنا أيضا في هذا الصدد مناقشة الفلاسفة لتلك الفكرة وتقييمهم
لها تقريبا فلسفيا ، وبخاصة بالإشارة إلى « هنري برجسون » و« أندريه لالاند ».

ولقد أنكر « برجسون » على دوركايم قوله : أن التصورات ليست من
صنع العقول الفردية ، بل هي من صنع العقل الجمعي ، كما اعترض برجسون على
فهم دوركايم لطبيعة الفكر الجمعي واعتبارها متبايزة كلية عن طبيعة الفكر الفردي ،
على اعتبار أن للعقل الجمعي ، حقيقة قائمة بذاتها ، وأن المجتمع وجوده الخاص
به وهنا يفترض برجسون في عبارة فلسفية رائعة :

- « نحن نفترض عن طيب خاطر وجود ،
- « تصورات جمعية قائمة في النظم واللغة ،
- « والمعادن . وأن مجموعها يكون الذكاء ،
- « الاجتماعى المتمم للعقول الفردية ،
- « ولكننا لانفهم كيف يمكن أن تكون ،
- « هاتان العقليتان متنافرتين ؟ وكيف ،
- « يمكن أن تبطل احدهما الأخرى ؟ ،
- « فالتجربة لا تقول شيئا من هذا ، ،
- « وليس علم الاجتماع على حق في أن ،
- « يفترض ذلك (١٣) »

ويتضح لنا من هذا القول أن برجسون ينكر إمكان قيام عقل جمعي يبرر
عن تركيب متبايز عن مجموع العقول الفردية . فيرى « برجسون » أنه قد كان
يمكننا أن نأخذ بهذا الرأي إلى أقصاه ، إذا اعتقدنا أن التقاء الأفراد عقليا ، هذا
الذي يشبه دوركايم بالتقاء الأجسام البسيطة ، التي تتحد مع بعضها بنفسا في

مركب كيميائي ويصدر عن هذا الالتقاء عقل جمعى .

ولكن هذا التصور الدوركايمى يكون صحيحا وصادقا لو أننا نسبنا إلى المجتمع أصلا عرضيا ، ولو ذهبنا إلى أن اتحاد الأفراد واجتماعهم ، قد حدث عرضا أو اتفاقا ، وهذا أمر لا يقره دوركايم ، ولا يرضى عنه الاجتماعيون .

ويرى برجسون أن الاجتماعيين يرون أن المجتمع هو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها ، أما الفرد فليس إلا تجريدا ، وإذا كان الأمر كذلك ، يتساءل برجسون : « لم لا تكون العقلية الجمعية مرسومة مقدما في العقلية الفردية ؟ » (١٤٠) .

ولكننا لا نستطيع أن نتصور أن ثمة عقلية اجتماعية ، تأتى إلى العقلية الفردية ، وتكون في نفس الوقت مخالفة لها ، فكيف يتعارض « العقل الفردى » مع « العقل الجمعى » ؟

وهذا هو السؤال البرجسونى الرئيسى ، الذى تنتهى منه بأن تصورات الانسان لا تنطبق إلا بجملة عقله الفردى ، مهما تحدث الاجتماعيون وأطنبوا فيها أسموه « بالتصورات الجمعية » .

ولقد حل « لالاند » مشكلة التعارض القائم بين « العقل الفردى » و « العقل الجمعى » ، فذهب إلى القول بوجود ما أسماه « العقل المتكون La Raison Constituée » وميزه تماما عما يسميه « العقل المكون La Raison Constituante » ، ويرى « لالاند » أن « العقل المتكون » ، هو ذلك العقل « القابل للتغير Variable » دون مساس بجوهر العقل الثابت أو المكون .

والعقل المتكون إذن هو « العقل الديناميكي La Raison dynamique » ، يلجأ إليه الانسان في حياته اليومية ، وفي لحظات جزئية

محددة . ولذلك نجد أن هذا النوع من العقل ، إنما يتأثر بشكل الثقافة وبنية المجتمع وأنماط الحضارة ، ويفسر طبقا لتغير التجارب الجزئية التي يمر بها الإنسان في احتكاك المستمر بمظاهر الحياة الاجتماعية .

أما عن « العقل المكون » ، فهو العقل بالذات ، لأنه جوهر العقل الثابت والمبدأ الواضع للقيم ، والمنظم للتجربة ، كما أنه المصدر الأصلي لمقولات الفكر والتصورات العامة ، ولذلك أسماه « لالاند » بالعقل الاستاتيكي La Raison Statique ، حيث أنه لا يتغير ، ويبقى ثابتا في بنيتة ، واحدا في صفاته وسماته العامة (١٤١) .

وبالإضافة إلى تلك الانتقادات القاسية ، انتقد عالم المناهج وفلسفات العلوم « ف . أ . فون هايك F. A. Von Hayek » ، تلك النزعة الوضعية المتعاملة ، وذلك في مقاله المشهور الذي نشره في مجلة Economica ، تحت عنوان « التصالم ودراسة المجتمع Scientism and the study of Society » ، ورفض « هايك » في هذا المقال ، نظرية عقل جمعي غيبي يسبح فوق عقول الأفراد ، إذ أنها نظرية غريبة وغير علمية ، كما أنها لا تستطيع أن تقف على أقدامها كنظرية ميتافيزيقية . وبذلك انتقد هايك « المذهب الجمعي Collectivism » ، « المذهبى ، كاتاش » المذهب الفردى individualism ، « مناقشة مفصلة » .

وما يعنيننا من كل ذلك ، هو أن الفلاسفة إنما يشيدون بقيمة العقل الفردى ووظيفته في صدور الفكر والمعرفة ، ومن الغريب أن يعترف « دوركايم » نفسه ،

* Hayek, F. A. Von., Scientism and the Study of Society, Economica, Vol. : 1 x PP. 267-291

في كتابه عن التربية الأخلاقية L'éducation Morale ، حيث يعترف بقيمة العقلية الفردية وينكر عبودية الفكر ، وذلك حين يحددنا عن الأخلاق وتحرير الفكر من القديم وتأكيد النزعة الفردية .

ولذلك وجدنا دوركايم ، صاحب التصورية الجمية ، ينتصر للمذهب الفردى ، ويؤكد الحرية للإنسان الفرد ، على اعتبار أن الإيمان بالعقل ، إنما يقوى المعار الفردية ويدفعها دفعا نحو الامام (١٤٢) ، وهذا ما يتعارض تماما مع المذهب الدوركايمى والنزعة الجمية ، التى تقول بعقل جمعى وحيد ، وتنكر وظائف العقل الفردى ، وتؤكد نسبية المعرفة والحقيقة .

الأمر الذى يرفضه « فرانس بواس Boas » عالم الاجتماع الأمريكى ، حيث يؤكد في كتابه « عقل الرجل البدائى The Mind of Primitive Man » أن جوهر العقل الإنسانى يبق هو هو فى كل المجتمعات ، وأن الوظائف العقلية تظل متشابهة تماما ، فى كل الثقافات مهما بلغت درجة بدائيتها أو تحضرها (١٤٣) .

* * *

يتضح لنا من فيض مناقشات الفلاسفة وعلماء الاجتماع ، خطأ التصورية الجمية التى انتهى إليها دوركايم ، حيث أنه فى تلك التصورية الغربية التى يقول بها يقضى على الذكاء الفردى قضاء مبرما ، ففسد أراد أن يخضع الفكر الفردى بحيث يجعله يفكر من خلال اطارات الفكر الجمى فحسب ، تلك الاطارات التى يستمد منها الانسان مقولاته وقوائله الفكرية ، بمنى أن ترمذ ملكات الانسان الذهنية ، من تصور وتخيل وذاكرة ، فتجعل منه كائنا سلبيا غريبا ، يتصور تصورات الخاصة من خلال التصورية الجمية ، ويتخيل أحلامه وآماله بالتحامها بأحلام الجماعة ومشاعرها الجمية ، وحتى ذكرياته وعالمه الذاتى الخاص ، إنما تستمد اطاراتها من بنية الجماعة ، وتحال برمتها إلى عالم

الذاكرة الجمعية . وبذلك ينبغي أن نؤكد أن النزعة التصورية الجمعية هي نزعة مسرفة ومتطرفة ، لأنها تنكر مصادر الإدراك الإنساني ولا تعترف بملكات الانسان الفرد .

تقييم النزعة الشميائية Ghosisme في التلميح :

قلنا أن « دوركايم » ، قد حاول أن يقيم نظرية اجتماعية للمعرفة ، قوامها القول « بعقل جمعي » ، ومعالجة الظواهر على أنها أشياء *comme des choses* ، ورأينا كيف تنهافت فكرة العقل الجمعي أمام التقييم الاجتماعي والفلسفي . وسنعالج الآن مبسداً « شيئية الظواهر » الذي يقول به « دوركايم » لتحقيق موضوعية علم الاجتماع .

لقد نظر الاجتماعيون إلى ظواهر الدين والأخلاق والمعرفة ، على أنها أشياء اجتماعية ، وحاولوا معالجتها على أنها أشياء . يمكن النظر إليها من الخارج . وفي الواقع أننا لا نعرف طبيعة تلك « الشيئية » التي يضفيها علم الاجتماع على معالجته للظواهر الاجتماعية .

فما معنى القول بشيئية الظواهر ؟ هل يعني به « دوركايم » ، ظواهر الأشياء كما هي في ذاتها ؟ أم أنها ظواهر تلك الأشياء أو الموضوعات الظاهرة ، كما تتجلى وتبدو أمام حسنا ؟

أنا ينبغي أن لاأخذ بمبدأ شيئية الظواهر ، هذا المبدأ الدوركييمي الغامض ، إذ أننا لايمكن أن نتصور « شيئية تلك الظواهر » .. ١١ .. فالظواهر في حقيقة أمرها ليست أشياء أو شيئية بالأشياء .

حيث أن تصوراتنا للأشياء ، هي بلغة كائني ، إما تصورات ترتبط بالأشياء

على العموم Choses en général ، واما تتعلق تصوراتنا بالاشياء كما هي في ذاتها Choses en soi هذا هو الاستعمال الكانطي لفكرة الظواهر
• (١٤٤) Phénomène

ولقد رفض الراضيون ومنهم علماء الاجتماع ، فكرة قيام عالم الاشياء كما هي في ذاتها ، كما رفضها كانط ، فبالرغم من انه يقرر وجود الاشياء كما هي ذاتها ، الا انه اخرجها من دائرة البحث الترانسندنتالي في المعرفة .

حيث أن موضوعات الاشياء كما هي في ذاتها ليس من قبيل المعطيات
Donnés الحسية ، كما انها ليست قائمة في مجال الحدس الحسى . ولما كان الشيء في ذاته ليس قائمًا في التجربة الحسية ، فاذا يعنى «دوركايم» بتلك الشيئية الظاهرة؟ أو تلك الظواهر الاشياء ؟ ... فليست الظواهر الاجتماعية ، ظواهر الاشياء كما هي في ذاتها ، كما انها ليست في نفس الوقت ظواهر الاشياء على العموم كما تبدو لنا امام الحس .

يقول « كولنجوود » Collingwood : ان مبدأ شيئية الظواهر يشوه طبيعة العلم الوضعى ، لانه يتضمن الايمان بحقيقة كامنة وراء ظواهر الطبيعة . ثم ان هذا المبدأ يشوه أيضا ، موقف علم الاجتماع ، لانه يعنى ان عالم الاجتماع ليس الا مجرد مشاهد للوقائع والظواهر التى يمرض لها بالوصف (١٤٥) .

ومعنى ذلك ان يقف عالم الاجتماع عند مجرد الوصف فحسب ، ولا يتعدى حد المنهج الوصفى ، فلا يحق له التفسير أو حتى المقارنة . وبذلك فاننا إذا ما اخذنا مبدأ معالجة الظواهر على انها اشياء ، يجهلنا تتخذ من علم الاجتماع علما وصفيا للظواهر ، ويصبح عالم الاجتماع بهذا القوم ، هو مجرد « المشاهد السلبى »
٢٩٤ - علم الاجتماع والفلسفة

لما يبدو امامه من احداث أو ظواهر ، وهذا مالا يوافق عليه الاجتماعيون انفسهم ، اذ أن غاية العلم هي « التفسير » ، كما أن علم الاجتماع في رأيهم هو علم الوصف والمقارنة والتفسير .

واغلب ، الظن ان دور كايم يزعته الشيئية ، قد وقف عند سطح الظواهر دون ان يتعمقها ويسير غورها ، وهنا ينبغي ان نميز بين مبدأ التفسير ومبدأ الفهم ، فنن المعلوم لدينا ان التفسير يتصل بتفصيل تتابع الوقائع والظواهر ، أى ان التفسير يبحث من الخارج عن العلاقة بين الظواهر .

على حين ان « الفهم » يتصل بادراك معنى الظواهر من الداخل ، ولا يستطيع الانسان ان يتخذ موقفا حياديا بالنسبة للظواهر الاجتماعية ، فانها ليست دأشياء خارجية مستقلة ، بل هي مرتبطة بالانسان متعلقة بازادته وعقله ونفسه .

كما ان عالم الاجتماع هو بالضرورة ، انسان من عصر معين ومن بيئة معينة ، ومن ثم لا يستطيع أن يعيش كالحمة أيقور . فيما بين العوالم ، ومعنى ذلك اننا مازالنا بعيدين تماما عن طمأنينة العلم الخالص (١٤٦) .

وإذا كان دور كايم يريد بمبدأ « شيئية الظواهر » ان يحقق الموضوعية التامة لعلم الاجتماع ، فاننا نجد ان علم الاجتماع في مسيس الحاجة — حتى يستقيم علما — الى توحيد مصطلحاته في لغة عليية مضبوطة .

الامر الذى تشهد وتؤكده أقواله الاجتماعيون أنفسهم . فتقول « لومى مير Lucy Mair » في مقال نشرته في « المجلة البريطانية لعلم الاجتماع The British Journal of Sociology » بعنوان « لغة العلوم الاجتماعية The language of The Social Sciences » (١٤٧) .

تقول « لومى مير » فى هذا المقال : أن الكثير من مصطلحات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ما زالت حتى الآن يكتنفها الغموض والاضطراب ، تلك المصطلحات التى تتعلق بمفهوم « الثقافة » أو « الطبقة » مما يشهد بحاجة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، الى الكثير من العناية والدقة فى تحديد لغة العلوم الاجتماعية ، حتى تبلغ درجة الدقة التى بلغتها سائر العلوم الفيزيائية .

ولقد أكد « مالينوفسكى Malinowski » و « راد كليف براون » أهمية إعادة النظر فى تلك المصطلحات وصياغتها صياغة علمية دقيقة (١٩٢٨) فإن مفهوم « البناء الاجتماعى » مثلا ، يختلف باختلاف علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، فمنهم من يراه على أنه « نسق طبيعى » أو فيزيقى ، كما هو الحال عند راد كليف براون ، ومنهم من ينظر اليه على أنه « نسق خلقى » أو معنوى ، فيما يقول إيفانز بريشارد ، ومنهم من يراه « نسقا اقتصاديا » ، فيما يرى « رايموند فيرث Raymond Firth » فى دراسته البناء الاقتصادى فى « تيسكوبيا Tekopia » :

كما يختلف علماء الاجتماع أيضا حول معنى « النظام Institution » و « النسق System » ، ومفهوم « البناء Structure » و « التنظيم Organization » وطبيعة « الدور Role » و « الوضع Position » . كما اختلفوا أيضا فى التمييز بين « الوظيفة الاجتماعية Social Function » و « العملية الاجتماعية Social Process » .

فكثيرا ما نشبت الخلافات بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية فى تفسير مفاهيم تلك المصطلحات ، كل يفسرها وفقا لرون الثقافة التى استقها ، ومن ثم نشأت « المدارس » فى صلب علم الاجتماع ، كما هو الحال تماما فى ميدان الفلسفة .

وأن التضانة عابرة لكتاب « سوروكين Sorokin » عن « النظريات
السوسيولوجية المعاصرة Contemporary Sociological Theories » تبين لنا
إلى أى حد انقسم علم الاجتماع على ذاته ، إلى عدد كبير من المدارس المتصارعة
على مسرح الفكر الإجتماعى .

وفى تهكم لاذع ، ذهب « هنرى بوانكاريه Poincaré » إلى أن كل فكرة
سوسيولوجية ، إنما تفترض منهاجاً خاصاً ، ولذلك كان علم الاجتماع فى رأيه ،
علم متعدد المناهج قليل النتائج (١٤٩) .

ولعل ذلك التعدد الضخم فى مناهج ومدارس علم الاجتماع ، يرجع إلى أن
لغة العلوم الاجتماعية ، ما زالت تتميز بأنها « لغة كيفية Qualitative » ، غالباً ما
تتأثر بالزعماء الذاتية ، والاتجاهات المذهبية .

ولذلك حاول « راد كليف براون » (١٥٠) أن يجعل منها « لغة علمية » ، لاثير
خلافاً حولها ، وأن يحرر « مصطلحات علم الاجتماع » من تلك الروح المذهبية
والاتجاهات اللاموضوعية التى يتردد صداها فى علم الاجتماع . فليس هناك على
حد قوله « مدارس فى العلم » .

وما يعنيننا من كل ذلك هو أن نذهب إلى القول بأن علم الاجتماع ما زال
يتنثر فى سيره نحو تحقيق الموضوعية ، حيث أنه يتأثر فى تحديد مناهجه فى التفسير
باتجاهات فلسفية . مما لا يتشظى مع الروح الوضعية الكامن فى المبدأ الدوركى بصدد
تفسير الظواهر الاجتماعية ومعالجتها على أنها أشياء .

حيث أن الظواهر الاجتماعية لا يمكننا أن ندركها على أنها أشياء نفسرها من
الخارج ، بل لا بد لنا من أن نفهمها على أنها « دلالات » ، ندركها عن طريق

الفهم العميق بما يتنذر علينا تطبيق الموضوعية الخالصة على تلك الظواهر التي تتلصق بعالم الإنسان ، والتي تختلف اختلافاً كلياً عن تلك الظواهر التي نشاهدها في العالم الطبيعي .

. . .

من ذلك ترى كيف تقوم الصعوبات أمام « دوركيم » ، لتحقيق نظرية اجتماعية حقه في المعرفة ، نظراً لوهمية العقل الجمعي ، واستناداً إلى أن الأصل الموضوعي لدراسة الظواهر الاجتماعية ، هو أصل مشكوك فيه ، ويتعذر علينا قبوله .

ومعنى ذلك أن محاولة « دوركيم » في تشييد نظرية اجتماعية للمعرفة ، هي محاولة عسيرة ، تقوم أمامها مختلف الصعوبات .

ولقد قامت في علم الاجتماع محاولات أخرى ، بقصد الكشف عن أصول ثقافية ومصادر تاريخية لفكر والمعرفة ، على نحو ما وجدناه عند « سوروكين » و « ماكس شيل » و « كارل مانهايم » .

فلقد تميزت نظرية سوروكين بزعمها التصورية المثالية ، حين ترد كل أشكال المعرفة إلى بنية الثقافة على اعتبار أن معايير الثقافة تنعكس على المدركات العقلية للإنسان . ومن ثم تتباير العقليات في رأيه طبقاً لتباير أنماط الثقافة . ولذلك وجدنا « سوروكين » على غرار « كونت » ، يميز بين ثلاثة أشكال من المعرفة ، صدرت من أنماط ثلاثة من الثقافة ، وهو ما قصده بأشكال الثقافة الروحية والحسية والمثالية .

إلا أن « روبرت ميرتون Merton » (١٥١) يعتبر نظرية « سوروكين » ، هي من قبيل الفلور الذي لا طائل تحته ، لأنه يكرر خصائص كل عقلية في طبيعة

كل ثقافة ، فلم يفعل أكثر من القول بأن الثقافة الحسية تستند إلى نسق من الصبات التي تتجه نحو الإيمان بالحقيقة الحسية . وهذا قول عقيم لا يذتج شيئا سوى أن يفسر الثقافة الحسية بوجود حقيقة حسية مسبقة .

كما أن « سوروكين » لم يحاول أن يكشف عن الأصول الفكرية الكامنة في مجتمع معين بالذات ، ولم يبذل جهداً يذكر ، في أن يكشف أو أن يحال تلك الارتباطات القائمة بين الشروط الاجتماعية وصلتها بالفكر والمعرفة ، في دراسة منهجية لثقافة محددة بالذات (١٥٢).

ولمّا حاول « سوروكين » فقط ، أن يلتفت إلى تلك الاتجاهات العامة التي تسلط على كل أشكال الثقافة على العموم . وهذا خطأ منهجي نراه واضحا في اتجاهات علم الاجتماع الثقافي لأنه يعمم حيث لا يجب التعميم ، الأمر الذي كثيرا ما حذرنا من الوقوع فيه الوضعيون أنفسهم .

ولقد انتقد كارل مانهايم وجهة نظر « ماكس شيلر » في تحديده لأصل الفكر والمعرفة ، على اعتبار أن نظرية شيلر — تتميز في رأى مانهايم — بأنها نظرية أحادية الجانب One Sidedness (١٥٣) . حيث أنه لم يصنع شيئا أكثر من متابعة التصور الفينومينولوجي حين يفصل بين « الواقعي » و « العقلي » .

ولم يخرج شيلر ، عن التصور الأفلاطوني القديم ، حين يميز بين « الواقعي » و « الحقيقي » ، أو « المثالي » Ideal ، كما أنه ، في رأى مانهايم ، لم يصف شيئا أو يقدم حولا تذكر بصدد تلك المسألة (١٥٤) .

ولم يستطع شيلر ، أن يغلغ زدها الفيلسوف ، حين يميز بين « الإنسان الحقيقي » ، أو « الإنسان الجوهرى Essence Man » وبين « الإنسان الواقعي Fact Man » (١٥٥) .

كما أنه وضع تمايزا فلسفيا بين ما هو « تاريخي » ، أو « زمني » ، من جهة ، وبين ما هو « فوق زمني » ، أو « لا تاريخي » ، من جهة أخرى ، وهو ذلك التمايز الفلسفي القائم بين « الزماني المنفرد الواقعي » ، وبين « اللازمني الجوهرى الثابت » . وهذه — فى رأى مانهاييم — مسحة ميتافيزيقية خالصة غابت على نظرية « شيلر » ، فى تفسير المعرفة (١٥٦) .

حيث أن كارل مانهاييم — فى نظريته التاريخية للمعرفة — قد ألقى تلك الفواصل التى أقامها شيلر « بين الزماني Temporal ، والخالد أو « ما فوق الزماني Supra Temporal » ، حين يذهب إلى القول بزمان وحيد ، تدور فيه رضى العمليات التاريخية ، وذلك هو الزمان التاريخي ، الذى هو المرجع الوحيد لتحديد أشكال سوسيولوجية الفكر ، — حين تتبع الخطى التى ترسمها حتمية التاريخ (١٥٧) .

ويرى « روبرت ميرتون Merton » ، أن لنظرية « شيلر » قيمة ضئيلة فى ميدان علم اجتماع المعرفة ، ولم تحقق جهود « شيلر » ، كسبا أو شيئا نافعا فى أماطة الثام عن حقيقة المعرفة (١٥٨) ، كما أن الدوافع الحقيقية التى تصدر عن « البناء الأسفل Triebstruktur » ، عند شيلر ، لا تختلف تماما عن تلك الدوافع المادية والحوافز الطبيعية (١٥٩) . وهى نقطة ضعف شديدة عابها عليه « مانهاييم » .

الا أننا نقول — فى الدفاع عن « شيلر » : أنه يؤيد الاتجاه الميتافيزيقي فى التفسير ، حين يتأدى بضرورة الأخذ بمقولات الفلسفة والميتافيزيقا نظرا لأهميتها فى ميدان التفسير العقلى للتاريخ . وفى ضوء هذا التأييد الفلسفى الذى

يلتزم شيلر ، يؤكد « ما نهايم » نفسه بأننا ينبغي ألا نحذف الفكر الميتافيزيقي ، بل ولا نستطيع أن نرفض التفسير الفلسفي ، من ميدان البحث في « سوسيولوجية المعرفة » (١٦٠) .

. . .

مناقشة النزعة التاريخية عند ما نهايم :

وإذا ما حاولنا مناقشة أصول النزعة التاريخية التي يمثلها « كارل ما نهايم » ، في علم الاجتماع ، الأمر الذي يدعونا حتما إلى تقييم نتائج الاتجاه التاريخي في تفسير المعرفة وموقفه منها .

ونحن لو تتبعنا مساهمة « ما نهايم » بصدد المعرفة ، لوجدنا أن علم الاجتماع المانهائمي ، يفسر الآراء والمعتقدات التي تسود بنية المجتمع ، بردها إلى الظروف الاجتماعية والمواقف التاريخية . ولذلك انتقد « ما نهايم » بشدة ، تلك النتائج التقليدية لنظرية المعرفة كما صاغها الفلاسفة ، حيث أنها في رأيه تدور في حلقة مفرغة ، دون أن تكشف عن جديد ، فوصفها بالمقم نظرا لانحصارها منسداً أرسطو وكانط ، بين قطبي الذات والموضوع (١٦١) . ولذلك بدأت حلول الفلسفة ، لمشكلة المعرفة ، وأخذت في الذبول ، كي تفسح الطريق أمام قيام « علم اجتماع المعرفة » كي يحل أخيرا بدلا عنها ، وكي يأتي بالجديد في ميدان الفكر والمعرفة .

والفلسفة من وجهة النظر المانهائية — قد تجمعت بصدد نظرية المعرفة في مواقف بينها ، دون أن تبرحها ، وظل الفلاسفة سجناء أفكارهم ، لأنهم ربطوا عقولهم بتاريخ الفلسفة ، وأخذوا يفكرون في قوالب الفكر الفلسفي من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقي .

وهم في ذلك يرجعون الى مواقف تاريخية سابقة وقبها الفلاسفة من نظرية المعرفة . ولذلك عجزت الاستمولوجيا التقليدية عن اكتشاف معايير الصدق والخطأ ، حيث أن فكرة الصدق في ذاتها ، تختلف من عصر الى عصر ، وتباين خلال تتابع الاجيال والأزمان ، فإزاء واقعا ينقلب ليصبح وهما من الاوهام ، وما ننظر اليه على أنه حقيقة ، نحمده يتحول بعد ذلك ليصبح ضلالة من الضلالات . والعلم الذي يهديننا - في زعم مانهايم - الى مصادر الصحة ومعرفة الصواب ، هو « علم اجتماع المعرفة » *Wissenssoziologie* .

وتتجلى مهمة هذا العلم السوسيولوجي الجديد في تفسير المبادئ . والمذاهب العقلية والفلسفية الى تسود المجتمع ، والتي تعبر عن روح العصر ، وتميزه عن طريق ربط تلك المبادئ العقلية والمذاهب الفلسفية بالظروف الاجتماعية والتاريخية التي أحاطت بالمجتمع والتي شككت روح العصر .

وليس من شك في أن « روح العصر » من وجهة النظر المانهايمية ، ليست الا نتيجة حتمية لمراحل تطورية وظروف تاريخية ، تلك التي تشكل أنماط الثقافة وتحدد تيارات الفكر وتصنع معايير المعرفة (١٦٢) . وعلى هذا الأساس واستناداً الى فكرة الحتم التاريخي ، ربطها مانهايم بفكرة « الحتم الوجودي للفكر والمعرفة

« *Seinsverbundenheit des Wissens* » .

ولكن « روبرت ميرتون *Merton* » في كتابه عن « النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعي *Social Theory and Social structure* » ، يقول : ان تحليل مانهايم لسوسيولوجية المعرفة تحليل مبتسر . كما أن تفسيره لمصادر الفكر تفسير قاصر .

فقد أخفق مانهايم — في رأى ميرتون — في تحديد أشكال العلاقات التي تربط « البناء الاجتماعى » بمصادر المعرفة وأصول الفكر . وهذه ثغرة واضحة في نظرية مانهايم للمعرفة ، لأن تلك الثغرة تقودنا الى الفوضى والاضطراب ، وبخاصة في فهم الفكرة الرئيسية التي تركز عليها نظرية مانهايم في سوسيولوجية المعرفة ، حيث أن محور الانكسار في نظريته ، يدور حول فكرة « الحتم الوجودى للفكر » (١٦٣) .

ولقد اعترف « مانهايم » نفسه بوجود تلك الصعوبات التي تواجهه في تحقيق فكرة « الحتم الوجودى للفكر » كما أنه لم يقم أيضا ، بأية محاولة لتذليل تلك الصعوبات . فاذا تقصد بذلك الحتم الذى يربط المعرفة بمواقف الحياة والتاريخ ١٨٩٩ هنا يقول « مانهايم » في فقرة هامة :

- « نحن لانعنى « بالحتم » ، تابعا لآلية الالة ،
- « وللمالول : ولنترك معنى « الحتم » مفتوحا . »
- « ولسوف يظهرنا البحث الاميريقي على ،
- « شدة الارتباط بين موقف الحياة وعملية ،
- « الفكر ، وعلى مدى ما يطرأ على ذلك ،
- « الارتباط من تغيرات (١٦٤) . »

من تلك الفكرة يتبين لنا طبيعة تلك الصعوبات للمنطقية التي تواجه « كارل مانهايم » في تحديد فهمه للحتم السوسيولوجى للمعرفة ، قبل المعرفة معاملة لعة تاريخية أو اجتماعية ؟ وهل يؤكد ذلك الحتم السوسيولوجى حقيقة ، شدة الارتباط بين موقف الحياة وعملية الفكر ؟

ان مانهايم يقف من تلك المسائل ، موقف الفيلسوف المتنبئ ، ويعتق مبدأ

من مبادئ فلسفات النفاؤل ، حين يستعصم عن الفكر الميتافيزيقى الخالص ،
 بفلسفة تاريخ عقلية مبسطة ، فيعدنا وعدا وضيا ، مضمونه أن البحث
 الامبيريقى سوف يظهرنا على ذلك الارتباط القائم بين المعرفة وموقف الحياة .
 وما علينا الا أن نزيث حتى نتحقق نبوءة مانهايم ، وأن نصبر حتى نتأكد نتائج
 ذلك البحث الامبيريقى المزعوم .

ويعترض « بول كسكتى Paul Keskemeti » وهو أحد شراح مانهايم
 ومترجم كتاباته ، فذهب الى أن هناك « دورا منطقيا » في نظرية مانهايم
 المعرفة ، وفهمه للفكر الانساني على أنه يتحدد بموامل موضوعية ، وتفسيره
 للحقيقة في ضوء الواقع الاجتماعى .

لأننا فيما يقول « بول كسكتى » اذا أخذنا بمضمون تلك النظرية ، فلسوف
 نعرض لمحاولة خطيرة ، حين نخاطر بنظرية مانهايم نفسها ، حين تتلاشى فلا تقوم
 لها قائمة ، باعتبارها في ذاتها نتاجا فكريا يخضع لسائر التيارات والقوى
 الاجتماعية !! (١٦٥) .

ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة عند مانهايم ، قد أتت حتميا ، لأنها تحمل عناصر
 هدمها . ونحن فيما يقول « كسكتى » (١٦٦) إذا استطلنا الافلات من تلك الصموبات
 المنطقية التى تدمر النظرية من أساسها فلا مهرب لنا من أن نصفها بأنها نظرية
 تحكيكية وتصفية في أساسها الميتافيزيقى .

حيث أننا سوف نخطئ دائما في أحكامنا على الواقع الاجتماعى والتاريخى ،
 وسوف يتفلق فكرنا ، دون أن يصدر حكما صادقا على موضوعات الفكر ، بل
 وبببتلاشى أيضا موقفنا المنطقى من صدق الأحكام أو كذبها .

حيث أننا لو تركنا الأمر لحكم الواقع التاريخي ، فلسوف نتقبله ولو كان ممضاً ، حيث أننا إذا أخذنا بمنطق التاريخ الذي يكون صادقاً على الدوام ولو كان مفزوعاً ، فلسوف يتعذر علينا أن تصدر حكماً منطقياً يستند إلى العقل لا إلى الواقع ، حيث أننا لا نفكر في حدود حتمية ، وخطوط صارمة رسمها مانهائم ، وفرضها على الفكر الإنساني من الخارج وبطريقة تسفيهية .

وتلك ثمرات واضحة بلا شك قلبت نظرية المعرفة عند مانهائم رأساً على عقب . فكيف نتحقق الموضوعية النائمة في التفكير والأحكام ، بالانفصاف إلى تلك المواقف التاريخية والأوضاع الاجتماعية ؟

إذ أن الحتم السوسيولوجي الذي يربط للمعرفة بالعمليات التاريخية والشروط الاجتماعية ، إنما يعبر في الواقع عن الإيمان بحقيقة واحدة فردية ، وهي في رأي مانهائم — الحقيقة في التاريخ بالرغم من أن حقيقة التاريخ ليست مطلقة ، كما أنها ليست نهائية أو كاملة .

وعلى هذا الأساس فإن محاولة مانهائم في نزعه التاريخية ، قد جانبها التوفيق حين تحاول جاهدة إخضاع الفكر الإنساني للواقع التاريخي . كما أننا نعلم أن الاتجاه التاريخي المانهائمي يذهب إلى الأخذ بمبدأ تسمية الحقائق والمواقف التاريخية . فن التاحية المنطقية البحتة بقول : كيف يتفق القول بمبدأ مطلق كبدا الحتم السوسيولوجي ؟ مع الإيمان في الوقت ذاته بمبدأ تسمية الفكر ؟

إذ أن القول بالحتمية الاجتماعية والتاريخية يتضمن نوعاً من الحتمية الكلية ، تلك الحتمية التي تفتح الباب على مضراجه للإيمان بالمطلقات والقوى المطلقة ، مما يتعارض أساساً ويتناقض مع فكرة مانهائم الأساسية في تسمية الفكر والمعرفة .

الأمر الذي يجعلنا نذهب إلى القول بأن نظرية مانهائم في المعرفة هي على حد

تعبير د كسكتى ، نظرية ميتافيزيقية خالصة ، صاغها مانهايم فى ثوب تاريخى ، وفى شكل اجتماعى ، إلا أنها لا تستطيع أن تثبت — كنظرية للمعرفة — أمام النقد الفلسفى والتقييم المنطقى .

وإذا كان مانهايم ، قد عاب على كانط نظريته الصورية للمعرفة ، وأبرز خطأ الفلاسفة التصوريين والمثاليين ، حين نظروا إلى العقل الإنسانى على أنه د عقل وحيد منزول ، يتميز بما يحويه من مقولات استاتيكية ثابتة ، الأمر الذى أعلن بصدده سائر علماء اجتماع المعرفة الثورة على الفلسفة ، وتصحيح تلك النظرات الكلاسيكية الخاطئة .

فحاولوا تفسير المعرفة بالانفئات فقط إلى العقل من خلال المايير والصور الفكرية التى يكتسبها من المجتمع ، على اعتبار أن الانسان لا يفكر إلا من خلال ظروفه ومواقفه الاجتماعية .

فلم يكن كانط فيما ذهب علماء الاجتماع واقفيا فى نظريته إلى المعرفة ، فقد أحال المعرفة — فى زعمهم — إلى د تصورية تركيبية ، ونظر إلى الانسان على أنه د كائن مجرد abstract ، وإلى عقله على أنه د عقل خالص . فالانسان الكانطى لإنسان ميتافيزيقى منزول ، وهو انسان صورى خالص .

وليس الانسان المارف عند مانهايم هو ذلك الانسان الذى يفكر فى عزلة ميتافيزيقية ، ومن خلال د عقل صورى ، ، إنما يكون الانسان المفكر عند د مانهايم ، هو الانسان فى وضعه المشخص ، وقد انخرط فى جماعة والزم موقفا يرتبط بوجوده السوسىولوجى العام .

ولإزاء هذه المسألة الهامة ، التى أثارها علماء اجتماع المعرفة ، ينبغى أن نميز

مع « لاکومب Lacombe » (١٦٧) بین ما یسمیه « بالانسان الوقتی
L'homme temporaire ، وبن ما یسمیه « بالانسان العام
L'homme général

ذلك أن ما يطلق علیه لاکومب اسم الانسان الوقتی هو ذلك الانسان
التاریخی الشخص الذى یعیش فى عصر معین ومكان بالذات
C'est l'homme d'une époque et d'un lieu

ذلك الانسان الذى تتوفر لديه طرائق التفكير والعمل التى یستمد منها من
حیاتة الجمعیة ، یمتصی مشارکته فى « طبقة » أو « زمرة » ، وذلك هو الانسان
الاجتماعی الذى یمثل « حقیقة ذلك الانسان التاریخی » الذى قصده مانهایم .

ولسكن ینبغی أن نمد ذلك « الانسان التاریخی » الشخص ، عن الانسان
المیتافیزیکی المطلق ، ذلك الانسان العام L'homme général الذى حدثنا عنه
الفلاسفة ، وهو الانسان بالذات ، أو الانسان بما هو انسان دون نظر الى زمان
أو مكان ، فهو الانسان الذى لا یخضع لجمعیة السیاق التاریخی ، والذى یصنع
معرفة وفکره بشروط مستمدة من عقله المجرد وذاته الواعیة .

ولا یفوتنا أن نؤكد هنا خطأ التاریخیین والاجتماعیین ، حین تتفق الأزعات
التاریخیة والاجتماعیة ، وتطلع الى القضاء على الفلسفة ، وتتمرد على مذاهب
الفلاسفة بمحاولة تفسیر مسائل المعرفة بالقول بذلك الحل السوسیولوجی التاریخی
الغریب ، الذى یفسر المعرفة من الخارج ، ولسكن الفلسفة تظل مع ذلك حصنا
مغلقة دونهم . . . حیث أننا لا یمکن أن نتصور المعرفة ، فى صدورها عن
موقف الكل الاجتماعی فى سیاق تاریخی محدد ١١

وانتقد عالم المناهج د فون هايك ، تلك الزعة التاريخية التي تتعلق بالنظر إلى دراسة وملاحظة التطورات والقوانين الخاصة بتغير ما هو د كلى ، في المواقف والمجتمعات . بمعنى ان الزعة التاريخية إنما تهدف إلى دراسة د تطور الكليات Wholes ، وهذه نقطة ضعف يوتوية شديدة الغموض ، حسين نحاول أن نتوصل إلى قانون تاريخي عام .

كما أن مهمة العلوم الاجتماعية ، لا تتصل فحسب بدراسة تلك د الكليات ، التي تزخر بها المجتمعات ، بقدر ما تتصل بتركيب أو تأليف Constitute هذه الكليات في نسق من د العلاقات Relationships ، ، أو في د بناء Structure ، من الظواهر والأنساق Systems والنظم institutions .

وهذه نقطة ضعف شديدة أيضا ، حيث أنها وجهة نظر ميتافيزيقية ، تدور حول د البناء ، ود الكليات ، ود المركبات Complexes ، تلك التي يكون لها أساسها الفردي individualism والشخصاني Personalism .

فالم الاجتماع ، كما يذهب د هايك * ، إنما يحاول أن ينظر إلى الكليات ، نظرة موضوعية ، فيدرس د المجتمع ، أو د الاقتصاد Economy ، أو د الرأسمالية Capitalism ، ، ويدرسها في مرحلة من مراحل تاريخها ، أو أنه قد يدرس د الصناعة industry ، أو د الطبقة Glass ، ، كوضوعات يمكن أن ندرسها ، وأن نكتشف قوانينها ، وأن نلاحظ سلوكها ومسارها ككل ، حتى نتوصل فيما يظن عالم الاجتماع ويتوهم إلى تلك د الأنماط ، أو د الايفاعات

الامبيريقية Empirical Regulations ، ، بالنسبة لما تشابك وتعتد من ظواهر وأحداث تخضع للملاحظة، والمشاهدة .

وبالتالى فإن عالم الاجتماع ، إنما يضع ، المجتمع ، أو الطبقة ، ك موضوع للملاحظة . ولعل وجه الخطأ الذى انزلق اليه أصحاب النزعة الجمعية ، أنهم جعلوا من الموضوعات والعناصر الذاتية ، موضوعات وعناصر غسيرة ذات موضوع ، فألقوا بها خارج ميدان الدراسة ، وأنكروا موقف الذات حين تشاهد وتفسر . على اعتبار أن الجمعيين Collectivists ، و الوضعيين Positivists ، ، إنما ينظرون إلى الظواهر على أنها ، وقائع موضوعية .

إذ أن المعرفة الحقيقية ، لا تصدر إلا عن موقف الا انسان الفرد . وهو وحده مصدر الحكم والفكر والحقيقة . فإن المجموع لا يستطيع أن يعي شيئاً ، كما أن تفكير الإنسان على النحو الذى يفكر به الجميع ، لا يؤدى إلى الحقيقة (١٦٨) على حد قول « بول موى » كما أشرنا فى الباب الأول من هذا الكتاب .

وحق لو أخذنا بتلك التصورية التاريخية لموضوع الفكر الانسانى لخصية الوجود الاجتماعى ، فكيف نفسر تلك « الارادة » أو « القدرة » على تغيير الوجود الاجتماعى ، وتطوير مواقف التاريخ ، لو اقتصرنا على ذلك الموقف السلبى الفكر فى خضوعه لخصم التاريخ وحكمه ١٩

ولو قبلنا جدلاً فكرة الحتم التاريخى الفكر ، لوجدنا أن التاريخ فى ذاته ، لا يستند إلى « تعميم » أو إلى « قانون عام » كما هو الشأن فى العلوم الطبيعية ،

لأن التاريخ يمتاز بالمضى والافراد في وقائمه الجزئية و « قضاياه المخصوصة » ،
وأحداثه الفردية ، ومن ثم يصعب علينا التعميم والتوصل من تلك القضايا الفريدة ،
الى قانون يفسرها .

اذ أن الواقعة التاريخية تتميز بأنها « واقعة فردية لا تتكرر » ، ومن ثم
لاستطيع أن نقبض عليها لأنها تقتضى ولا تمود ، حيث أنها تمضى الى غير رجعة ،
فلا يجوز للتاريخ في التعبير عن « حتم » ، أن في « صياغة قانون » .

وكي نعيذ بين « المؤرخ » و « العالم الطبيعي » ، أشار « بوانكاريه Poincaré »
في فقرة هامة من كتابه عن « العلم والفرض La Science Et L'hypothèse »
أشار الى أن « كارليل Carlyle » كتب يقول : « جان الذي لا أرض له ، مر
من هنا Jean Sans Terre A Passé par ici » .

تلك حقيقة أتنازل في مقابلها عن كل نظريات العالم ، وهذه لغة مؤرخ ، فيما
يقول بوانكاريه . لأن عالما طبيعيا مثل « بيكون Bacon » يمكنه أن يقول :
« ان جان الذي لا أرض له ، مر من هنا ، ولكن هذا أمر لا يهمني لأنه لن يمر
ثانية ١١ » (١٦٦) .

بمعنى أن الواقعة التاريخية ، لا تشبه احلافا الظاهرة الطبيعية ، التي يمكن أن توجد ،
وأن تتكرر أمانا في « هنا » و « الآن » ، على حد تعبير الفلسفة . وليس من
شك ، في أن فهم الانسان الواقعي الذي يكمن وراء الظواهر والاحداث هو
الغاية المنشودة والمهدف الأخير للمعرفة التاريخية . تلك المعرفة التي تنظر الى
جهد الانسان وفكره وأعماله ، على أنها تستند الى شروط مستمدة من ماضيه ،
ومصادرة عن حياته في المجتمع ، وموقعه في التاريخ .

ومن ثم تحاول تلك المعرفة التاريخية ونزوع الى إعادة بناء الماضي ، في صورته الأصلية ، وفي منبعه الانساني البعيد . ولكننا نقسأل — اذا كانت المعرفة بالانسان هي الغاية المقصودة من كل معرفة تاريخية ، فكيف يفسر للؤرخ ذلك الماضي البعيد ويبعد بناءه ؟ وكيف يستخضر المؤرخ حياة الماضي وينزلها عبر الزمن الى حياتنا الواقعية وعالمنا الحقيقي ؟ فينظر بمنظار الواقع الفعلي لذلك الماضي الذي ولى وانقضى ولن يعود ؟

واذا قلنا : أن الماضي لن يتكرر ، وان التاريخ لن يعيد نفسه . فلا شك أن هناك صعوبات منهجية تقف عقبة كأداء ازاء التفسير التاريخي ، الأمر الذي يجعلنا نقف موقف الشك في قبول المعرفة التاريخية ، والتردد ازاء كل نظرية تفسر المعرفة بردها الى التاريخ .

ولذلك كان المذهب التاريخي Historicism ، على حد تعبير « بوبر Popper » ، منهجا عقيبا لا ينتج شيئا ، ولا يحل ثمارا وهو يستهل كتابه الممتع « عقم المذهب التاريخي Poverty of Historicism » بقوله :

- « ان الدعوى الأساسية في هذا الكتاب ،
- « هي قول : ان الاعتقاد بالمصير التاريخي ،
- « مجرد خرافة ، وأنه لا يمكن التنبؤ بمجرى ،
- « التاريخ الانساني بطريقة من الطرق العلمية ،
- « أو العقلية . (٧١) »

ولقد ساق « بوبر » في طيات كتابه الكثير من الانتقادات والا تراخات التي تقتلع جذور تلك النزعة التاريخية التي يمثلها « كارل مانتايم » ، أصدق تمثيل ، والتي صاغها في نظريته في علم اجتماع المعرفة .

وأثبت د بوبر ، عجز هذا المذهب التاريخي عن الوصول بنا الى ما يدعيه من نتائج في نظرية المعرفة ، كما كشف عن بطلان فكرة « التنبؤ التاريخي » وهي الغاية التي تبغها كل معرفة في التاريخ ، لانه يتعذر علينا امكان التوصل الى تلك الغاية المنشودة ، نظراً لتمدد الصعوبات المنطقية والمنهجية في الكشف عن القوانين ، أو الانجاعات ، التي يسير التطور التاريخي وفقاً لها .

واقعد تعرض د بوبر ، لمناقشة وتقييم د قانون التطور ، ، هذا القانون ، الذي يمثل محور الارتكاز في كل نظرية للمعرفة تستند الى تطور التاريخ ، وهو المصدر الاساسي لكل فلسفات التاريخ التي تضاربت نزعاتها وتباينت مناهجها عند د ماركس ، و د كورت ، و د مانهايم .

فليس التقسيم الثلاثي الذي وضعه ، مانهايم ، لاشكال المعرفة ولتطور الفكر ، الا من وحى كتابات د أوجست كورت ، ، وفلسفته التي تفترض انجاعات معينة يسير على هديها العقل ، وتتطور مناهج الفكر .

ومن ثم وجدنا د مانهايم ، أيضا ، على غرار د كورت ، يقول بمراحل تطورية ثلاثة للمعرفة ، تبدأ بمنهج الاكتشاف عن طريق المصادفة (Finden) (١٧١) وتنقل الى مراحل الاختراع Erfinden وتنتهي أخيرا الى مرحلة التخطيط Planen (١٧٢) .

ولكننا نعرض على د مانهايم ، بنفس تلك الاعتراضات التي وجهت الى د كورت ، . فان مانهايم في هذا التقسيم الثلاثي ، انما يعبر في الواقع عن فلسفة تطويرية للمعرفة ، ولذلك فان تقسيمه يعتبر من وجهة النظر الموضوعية تقسيما ميتافيزيقيا . لا يخضع لاختبار علمي دقيق ولا تشهد به التجربة .

إذ أننا نشاهد في معظم المجتمعات البدائية والمتحضرة الكثير من المجتمعات التي تؤكد تدخل مناهج المحاولة والاختراع والتخليط ، دون ما حاجة إلى إنتهاء مرحلة لكي تبدأ أخرى ، مما يثبت خطأ فكرة « المراحل » ويكشف عن تماثل فكرة « التطور » في مصادر المعرفة .

وما يعنيننا هو أن نقول مع « كارل بوبر » : أن « قانون التطور » الذي يمثل أصل الدعوى المركزية في المذهب التاريخي للمعرفة هو قانون مشكوك فيه من الناحية المنهجية البحتة . فهل للتطور قانون يحكمه ١١ ؟

يقول « بوبر » ليس للتطور قانون (١١٣) . من حيث أن « قانون التطور » ليس قانونا عليا ، وإنما هو « فرض ميتافيزيقي » ، يفترض أصلا واحدا تتبع منه سائر أشكال الحياة . ولقد استخدم التاريخيون هذا الفرض الحيوي الذي يتعانى بالظواهر البيولوجية والكائنات المصنوية الحية ، وحاولوا تطبيقه على حياة المجتمعات ، وتطورها خلال التاريخ .

على حين أن هذا الفرض التطوري — ليس قانونا عليا — وإنما ينطب عليه في رأى « بوبر » طابع الفرضية التاريخية الجزئية أو المخصوصة ، كهولنا تماما : « يشترك تشارلس داروين وفرانسيس جالتون في جدر واحد » . فذلك فرضية تاريخية جزئية لا تستند إلى قانون .

ومن ثم كان « قانون التطور » هو بلغة العلم ليس قانونا ، وإنما هو فرض Hypothesis أو قضية تاريخية تتعلق بيولوجيا بأصل واحد لبعض النباتات والحيوانات .

وإذا كانت القوانين الطبيعية هي جميعا فروض محققة ، فلا يبنى ذلك أن كل

الفروض هي قوانين . إذ أن الفروض التاريخية ليست قضايا كلية ، وإنما هي قضايا غسوصة Singular تتعلق بمحدث فردى واحد ، أو بعدد من الأحداث الفردية .

ومن ثم ، فإن البحث عن قانون لنظام الثابت فى التطور ، لا يمكن أن يكون فى متناول المنهج العلمى ، سواء فى البيولوجيا أو فى علم الاجتماع . والأسباب التى تدعو د بوبر ، إلى أن يذهب إلى هذا القول ، هو أن تطور الحياة على الأرض ، هو عملية تاريخية فردة A Unique Historical Process ، وليس قانونا كليا (١٧٤) .

فى الناحية الميثودولوجية الخاصة ، فإن أى قانون تصوغه ، لا بد من إختباره Must be Tested أولا ، فى حالات جديدة (١٧٥) حتى يأخذ العلم مأخذا جديا . ولكننا لا نستطيع أن نأمل فى إختبار د فرض كلى A Universal Hypothesis أو فى العثور على د قانون طبيعى . يقبله العلم ، إذا كنا قد قضى علينا بالانصرار إلى الأبد على مشاهدة حالة جزئية واحدة .

كما أن حالة الجزئية ، هى علة لحالة جزئية أخرى ، بالنسبة لقانون عام ، ولا يمكن أن نضعنا مشاهدة الحالة الجزئية الواحدة ، فى التنبؤ بمستقبل تطورها ، كما لا يمكننا أن نصدر التعميمات بشأنها ، لأنها واقعة فردة ، فليس التطور قانونا وإنما هو د فرض تاريخى ، لا يرقى إلى درجة د القانون .

ولعل د بوبر ، فى هذا القول قد قصدت هافت كل فلسفة التاريخ ، تستند إلى التطور ، أو تقول بقانون للتغيير أو التقدم التاريخى . وقد قصد بالذات فلسفات د كومت ، و د سبنسر ، و د جون ستوروات ميل ، و د كارل مانهايم .

فليس من شك في أن كومت كان فيلسوفا تاريخيا ووضعا . فهو فيلسوف تاريخي ، لأنه يحدثنا في المجلد الرابع من « دروس الفلسفة الوضعية » (١٧٣) ، عن أهمية المنهج التاريخي *La Méthode Historique* . ويقول بتطور المعرفة تاريخيا ، من « اللاهوت » إلى « الميتافيزيقا » وتنتهي إلى « الحالة الوضعية » . كما أنه أيضا فيلسوف وضعي — لأنه يحاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الظواهر الاجتماعية ، فيحدثنا عما يسميه « بالفيزيقا الاجتماعية *Physique Sociale* » حين يميز بين « الدراسة الاستاتيكية للمجتمع *Statique Sociale* » (١٧٣) وبين ما يسميه بالدراسة « الديناميكية للمجتمع *Dynamique Sociale* » (١٧٨) .

وتتعلق الدراسة الاستاتيكية للمجتمع بدراسته في حالته السكونية الثابتة ، في البحث عن النظم والعلاقات المتبادلة بين الظواهر الاجتماعية القائمة في البناء الاجتماعي ، تلك الدراسة التي تلخصها نظرية كومت في النظام « *L'ordre* » .

أما الدراسة الديناميكية للمجتمع فتتعلق بدراسته في حالته التغيرية ، وقرتبط بحركة المجتمع في التاريخ ، وهنا يقوم كومت بدوره الرئيسي كفيلسوف للتاريخ وبخاصة حين يبحث عن تطور المعرفة والأخلاق والدين ، فيستطلع بدراسة قوانين التماثل أو التطور التاريخي ، ويبحث عن قوانين التغير الاجتماعي التي تفسر المجتمع في حالته الديناميكية ، تلك الحالة التي تلخصها نظرية كومت في « التقدم *Le Progrès* » .

ولقد وافق « جون ستوارت ميل » على هذا التمييز الذي ألقاه « كومت » بين الحال الاستاتيكي والديناميكي ، وأشار إلى أن إطراد الأحوال والظواهر

الاجتماعية، لا بد أن يكون في نهاية الامر نتيجة لقوانين السببية
Laws of Causation (١٧٨) .

وكانت مشكلة جون ستوارت ميل ، الكبرى ، هي الإهتمام إلى قوانين
التشاقب ، ، التي تجمع بين الحال الاستاتيكي والديناميكي ، على نحو يمكننا من
إدراك التغيرات التي قد تطرأ على جزء معين من المجتمع ، والتي قد يكون لها صداها
في سائر الأنساق الأخرى في البناء الاجتماعي .

وهنا يصطدم جون ستوارت ميل ، بفكرة القانون ، وإمكان تحقيقها
وانطباقها على الظواهر الاجتماعية والوقائع التاريخية . ويكشف جون
ستوارت ميل ، حلاً لمشكلة القانون الاجتماعي ، ويقول : أننا لو اهتمدنا إلى
مثل تلك القوانين الاجتماعية ، لنوصلنا إلى ما أسماه « بالمقدمات المتوسطة
Axiomata Media ، وهو لإصطلاح على استماره « ميل ، من سيكون
Bacon (١٨٠) .

ولكن ما هي تلك المقدمات المتوسطة ، التي يقول بها ميل Mill ويكون ؟
وهل تصل إلى درجة القانون الطبيعي ؟ .

يقول « جون ستوارت ميل » : أننا لا ينبغي أن نفهم القانون التاريخي ،
على أنه قانون من قوانين الطبيعة . فإن مثل هذا القانون لا يكون إلا قانوناً
امبيريقياً ، لا يجب الإرتكان إليه قبل رده إلى مرتبة القانون الطبيعي الحق .
حيث أن القانون الامبيريقى فيما يذهب « ميل ، هو قانون منخفض في درجة
التعميم .

وهذا « الحل ، الذي يكتشفه « ميل ، ، يستند إلى منبج يرد بواسطته
القوانين التاريخية إلى فئة من القوانين التي تفوقها في درجة التعميم ، وهذا

ما يسمى بمنهج الرد *Method of Reductio* ، وهو ما يدعوه « ميل » ،
بـ « المنهج الاستنباطى العكسى *The Inverse Deductive Method* » (١٨٨) .
بمعنى أننا نجد أن هذا المنهج الاستنباطى العكسى ، إنما ينتقل من مبادئ خاصة
إلى مبادئ أعم منها وأشمل فى درجة العموم . على العكس تماما من « المنهج
الاستنباطى التقليدى » ، الذى ينتقل من « المبادئ العامة » إلى « مبادئ أقل
درجة فى التعميم » .

ويتضح من ذلك أن المنهج المستخدم فى علم الاجتماع والتاريخ إنما يستند
عند « ميل » إلى المنهج الاستنباطى العكسى ، على اعتبار أنه المنهج الجامع بين
التعميم الاستقرائى الذى يصل إليه عن طريق استخدام مناهج المقارنة والاحصاء
من جهة ، وبين الاستنباط من قوانين أعم وأشمل ، من جهة أخرى .

ولقد أخذ « كارل مانهايم » فى نظريته للمعرفة وفلسفته فى التخطيط الاجتماعى
بهذه النظرة ، واستند فى منهجه للتنبؤ وتخطيط الفكر ، إلى تلك « المقدمات
المتوسطة *Axiomata Media* » ، التى أشار إليها جون ستىوارت ميل فى كتابه عن
المنطق « *System of Logic* » حيث يأخذ « ميل » بقوانين كبلر *Kepler*
مثالا على ما يسميه ، بلغة سيكون « مقدمات متوسطة » ، وذلك لأنها ليست
قوانين عامة للحركة وإنما هى قوانين تقريبية لحركة السيارات .

ولكن « كارل مانهايم » قد أدخل فى نظريته عبارة « المبادئ المتوسطة
Principia Media » وقصد بها فى كتابه « الإنسان والمجتمع *Man and Society* »
الإشارة إلى تلك « التعميمات القاصرة على الفترات التاريخية الميئة » .
وبذلك فإن ما يعنيه « مانهايم » بتلك « المبادئ المتوسطة » ، هو أنها ليست

قوانين كلية ، وإنما تستخدم فحسب للدلالة على تلك التعميمات التي تصدق على كل الأنساق الاجتماعية التي من نفس النوع والعصر والموقف ، وللإشارة إلى تلك القوانين التي تقتصر على فترة تاريخية معينة بالذات . وفي فقرة هامة في هذا الصدد يقول « مانهائم » :

- « أن الرجل المادى هو الذى يلمظ الحياة ،
- « الاجتماعية في ذكاء ، ويكون فهمه للأحداث ،
- « معتمداً أولاً وعن غير وعى لمثل هذه ،
- « (المبادئ المتوسطة) كما أنه في الفترات ،
- « الاستاتيكية ، عاجز على أية حال ، عن التبين ،
- « بين القانون الاجتماعى المجرد العام ، وبين ،
- « المبادئ الخاصة التي يقتصر إنطباقها على عصر ،
- « معين ، وذلك لأن الفوارق بين هذين ،
- « النوعين لا تمنع المشاهد في الفترات التي ،
- « يغلب عليها السكون (١٨٢) . »

ويتضح من هذه الفقرة — أن المبادئ المتوسطة ، التي يستخدمها « مانهائم » في حلية التاريخ ، هي مبادئ جزئية لا تصدق إلا على عصر معين . على إعتبار أننا يمكن القبض عليها في ذكاء . والثبوت على القانون التاريخي الخاص ، حين يقتصر فقط على فترة محددة بالذات ، ويصدق فحسب على عصر تاريخي واحد ، دون سائر العصور .

حيث أن لكل فترة تاريخية وضعها الاجتماعى المميز ، وتحدد منعقدا تاريخيا

خاصا بها دون غيرها . ويمكن للمؤرخ أن يتوصل إلى تلك المقدمات المتوسطة ، وأن يقبض ويحس مباشرة Immediate Intuition ، على قانون العنصر التاريخي موضوع الدراسة ، حيث يستقل كل عنصر تاريخي بما يتميز به وحدة وانفراداً .

Uniqueness (١٨٣) •

وما يعنيننا من كل ذلك ، هو أن هذه « المبادئ المتوسطة » التي يقول بها مانهايم هي في نهاية الأمر ، قوى كلية تجسدت في موقف معين ، وهي مجموعة من الظروف والعناصر التي انتلفت في مكان وزمان ، على نحو خاص قد لا يتكرر أبداً . ومن ثم فإن موقف مانهايم ، هو موقف من يلح في أهمية « التعميمات الفاصرة على الفترات Generalizations Confined to Periods » ، التاريخية المعبنة ، وأن يؤكد كل تعميم منها على حدة .

ينبغي أن يعلم مانهايم أخيراً ، بأنه من الجائز الانتقال من تلك التعميمات الفاصرة بواسطة مايسمي « بطريقة التجريد Method of Abstraction » (١٨٤) إلى « المبادئ العامة المتضمنة فيها General Principles Which Are Contained In »

• • Them

وهنا يعترض « كارل بوبر » ، على « كارل مانهايم » ، حيث أن تلك التعميمات الفاصرة ، لا تصل في عمومها إلى درجة القانون كما لا يمكننا الحصول على « مبادئ عامة » أو نتوصل حتى إلى « تعميمات جزئية » ، استناداً إلى فترات تاريخية متغيرة بذاتها ، وبالرجوع إلى مواقف تاريخية تنقض ولن تعود .

كما أن هناك فوارق بين تلك الفترات التاريخية ، تدل على استحالة اكتشاف مثل تلك « المبادئ المتوسطة » ، ومن ثم فإن القول بالتعميمات الفاصرة

أو « المبادئ المتوسطة » ، قول ناقص مبتر . وتموزه الدقة من وجهة النظر
الميثودولوجية ، فلا وجود إذن لقوانين التاريخ ، ولا وجود لتلك « المبادئ
المتوسطة » .

وهذه اعتراضات منهجية ، نقدمها إلى كل نزعة اجتماعية أو تاريخية ، وإلى
كل نظرية في علم اجتماع المعرفة ، تقول بإمكان التوصل إلى التعميمات التي تصدق
على الأحداث التاريخية ، لأن تلك الاعتراضات إنما تضاف تماما من حسنة
الحتم السوسيولوجي ، وتشكك إلى حد كبير في كل محاولة تفسر المعرفة بالرجوع
إلى التاريخ ونسوق إلى جانب تلك الاعتراضات الميثودولوجية ، شكلا من
الابتعاد الفلسفي ، إزاء فكرة إخضاع الفكر لحتمية التاريخ .

فليس من شك ، في أن صعوبات فلسفية تواجهها كل محاولة لإخضاع الفكر
للحتم السوسيولوجي ، وتعاق منها كل نظرية في علم اجتماع المعرفة ، حيث أن هذا
الحتم الخارجى الغريب ، إنما يخلق أماننا الجمال ، لتأكيد فكرة « الحرية » ، الأمر
الذي اعترضت عليه سائر الفلسفات الوجودية . فأنكرت فكرة الحتم الاجتماعى
والتاريخى ، واثارت على كل نزعة ماركسية أو جمعية ، ورفضت الطبقة والمجتمع
والتاريخ .

لأنها جميعا لا تقرر في برامجها واقعة الحرية ، بالرغم من أنها واقعة أولية ، وهي
على الدوام بداية أولى في كل فكرة ، وفي كل معرفة ، حيث أن عملية التفكير في ذاتها ،
انتهى على « التعبير » برمسون ، جهد يصدر عن « فعل حر » (un Acte Libre) (١٨٨٨) .
على اعتبار أن مبدأ « الحتم » أو الضرورة ، لا يصدق على ظواهر العالم الانسانى
التي تتمثل في الفكر والاخلاق والمعرفة ، وإنما يصدق فحسب ، على العالم

الفيزيقي ، حين تمثل الكون خاضعا لقانون صارم تخضع له سائر الظواهر
الفلكية والفيزيكية (١٨٩) .

فالحتمية ترتبط بعالم المادة لا الانسان ، حيث أن مبدأ الحتمية لا ينسحب
بهذا المعنى على عالم المعرفة والفكر ، فإن فكرة الحرية ، وفكرة الحتمية ،
إنما هما على طرفي نقيض .

إذ أن الفعل الحر ، بالمعنى البرجسوني ، إنما يتحدى كل حتمية ، لأنه
ينبع من الذات العميقة Le moi Profond ، ولا يصدر عن الذات الاجتماعية
السطحية ، فالحرية واقعة أولية عند برجسون . ولقد استخدم الوجوديون تلك
الفكرة استغما بارعا ، في الرد على الضرورة الاجتماعية والحتم التاريخي ،
ونظروا إلى الحرية ، نظرتهم إلى قوة مبدعة ، تحيل كل ضرورة ، إلى
إمكان .

ويمكننا أن نسأل : هل يخضع فكر دمانهايم ، وعقله ومنطقه ، لذلك
النوع الغريب من الحتم السوسيولوجي الصارم ١٩ . إن ذلك لا يبدو صحيحا ،
إذ أن دمانهايم ، لم يحدثنا عن طبيعة ذلك الحتم الذي يخضع له فكره هو نفسه ١١ ..
سوى أنه قد افترض في كل كتاباته ، عاملا وحيدا وهاما ، يلعب دوره في نشأة
الفكر والمعرفة ، وذلك هو « التاريخ » ٩١

فذهب إلى أن عمليات التاريخ ، هي في ذاتها عمليات ذات دلالة ، أو قصد ،
وأن روح العصر هي التي تحدد معالم الفكر الظاهرة ، و« البساطة » في العقل
الإنساني ، في حيث أنها تنظم نسقا كليا لشتى الافكار والآراء والنظريات

السائدة . فتبدو صادقة بذاتها Self - evident بتقبلها العقل قبولاً منطقياً لا يقبل للنقاش .

بمعنى أن هناك منطقاً تاريخياً عاماً ، يصدر عما يسميه علماء اجتماع المعرفة « بالايديولوجية الكلية Total Ideology » (١٨٧) تلك التي « تفسر الميول ، أو » الاتجاهات ، أو الأنماط العامة لسائر الثقافات والمجتمعات .

ويمترض « كارل بوبر Popper » في كتابه المجتمع المفتوح وأعداؤه The Open Society and Its Enemies ، حيث أنكر على مانهائم قوله بروج العصر ، ورفض كل « نزعة تاريخية » تفسر المعرفة بردها إلى التاريخ ، ونجمده يتساءل مع مانهائم : هل هناك معنى في التساريخ ؟ Is There a Meaning in History? (١٨٨) .

إن التاريخ على حد تعبير بوبر « ليس له معنى » كما أن « العقل » على حد تعبير كسكني — لا يخضع لقوى غاشمة عمية لا تتضمن دلالة ، أو مغزى (١٨٩) . فليس هناك منطق التاريخ ، كما أن عملياته لا معنى لها ، كما أن القول بروج العصر قول عقيم لا ينتج ، حيث تتعذر معه الموضوعية في الأحكام ، وحيث تنفلق أمام « التاريخ » ، كل محاولة للتفكير أو التصور ، وتبطل كل مبادرة للخلق والابداع .

وكيف تتحقق تلك « الايديولوجيا العامة » ، وكيف تفسر تلك « النظرة الكلية الشاملة Weltanschauung » ، ؟ تلك التي تفسر موضوعات الثقافة ، وتفهم أحداث التاريخ ، إذا لم تتأكد ولم تتحقق في « عقل فيلسوف » يتخذ منها

موقفاً تفسيرياً ؟ لا شك أن كارل مانهايم ، قد حاول أن يرتدى رداء الفيلسوف ولكنه أخفق .

وفي ضوء كل الاعتراضات المنطقية والانتقادات الفلسفية نستطيع ، أن نؤكد مهمات نظرية مانهايم في المعرفة ، تلك التي ترددها الفكر والمعرفة ، إلى عناصر تاريخية ، وقوى اجتماعية ، إلا أن « مانهايم » لم يبذل جهداً في تطبيق نظريته تلك ، على كل أشكال الفكر ، حيث أنه استثنى الفكر الرياضى والعلم الطبيعى .

وهذا نقص واضح في نظرية مانهايم ، ففي ضوء ذلك الحتم السوسيولوجى الذى اصطنعه لكل أشكال الفكر والمعرفة . كيف يمكننا أن نفسر صدور المعرفة عند الرياضيين ، ود الفيزيقيين ، ؟ (١٩٠) بالرغم من اعتبارها أظهر أشكال المعرفة التى أثارها الفلاسفة . منذ ديكارت وكانط . ويبدو أن مانهايم قد تناقل عن تلك المسألة الفلسفية الصميمة .

وإذا كان « مانهايم » قد وضع حتماً كلياً ، وشرطاً اجتماعياً ضرورياً ، لصدور كل ماهو معرفة ، فكيف لا يصدق هذا الحتم أيضاً ، على « الرياضسة » و« الطبيعة » ؟! .. لا شك أنه حتم تنسقي صارم ، وقانون قاصر ناقص ، وضعه مانهايم بطريقة تحكيمية وفرضه بأسلوب تمسنى ، وبالتالى يرفضه كل فيلسوف ، وينكره كل دارس لمشكلة المعرفة ، ومن ثم لاتصمد نظرية مانهايم للمعرفة ، أمام ذلك الانتقاد الذى أثاره « بول كسكى » .

إذ أن ذلك الحتم السوسيولوجى للمعرفة ، لا يلائم أو يصدق على كل أشكال المعرفة ، حيث أن مصادر الفكر الرياضى والطبيعى بعيدة كل البعد عن تلك الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية .

ويبدو أن الاجتماعيين قد نظرفوا إلى أبعد حد ، فخرجوا عن نطاق علمهم ،

وظنوا أن المجتمع ، يطابق الطبيعة ، ، وأن الظواهر الاجتماعية تماثل الظواهر الطبيعية . ولذلك أخفى « أوجست كوت » حين أراد أن يصبح و متمالما ، ويتخذ المنهج العلمى لدى « جاليليو » و « نيوتن » ، فى إمكان تطبيقه على ظواهر علم الفيزيكا الاجتماعية الذى اصطلحه .

ويكفى أن نشير نسير هنا إلى صدق الاتجاه الفينومينولوجى عند « كارل مانهايم » (١٩١١) الأمر الذى ينبغى تأييده كمنهجية ، وهو أنه بهذا الاتجاه قد انتبه علم الاجتماع الوضعى ، ورفض ما جاء به . إذ أن نقطة الضعف الشديدة فى وضعية كوت وموقفه « المتعالم » ، تركز فى عدم الالتفات إلى ذلك التمايز الواضح بين خصائص العالم الفيزيقي والعالم الإنسانى ، وتبجلى فى عدم الالتباه إلى ذلك الثباين الفينومينولوجى القاسم بين ما يتحقق فى العالم المادى من موضوعات جامدة لا حياة فيها ، وبين تلك الظواهر الحية والقيم الإنسانية التى تراها سائدة فى بنية الثقافة وفى مجرى التاريخ .

وهذا هو الإنتقاد الفلسفى الذى أثاره « مانهايم » كحجة ودليل على اخفاق علم الاجتماع الكوتى الوضعى . ولذلك وجدنا « كوت » ، يفتقر فى تحقيق تنبؤاته ، ولم تسمح له التطورات الاجتماعية المؤيدة لقانونه فى الحالات الثلاث ، بما أدى إلى إخفاقه وفنله فى التحليل التاريخى لتطور المعرفة . حيث أن فكرة التطور — كما أشرنا — لا تفرض قانونا ، ولا تقتضى د حتما ، فإن ، قانون التطور ، أصبح مشكوكا فيه من الناحية المنهجية الخاصة .

. . .

وختاماً فإن السؤال الذى ألقاه الملاسفة عن أصل المعرفة ، قد تمخض عنه

الكثير من وجهات النظر المتعارضة في علم الاجتماع والفلسفة والتاريخ . فقد أجاب الديكارتيون بالبحث عن الصور العقلية ، وذهب التجريبيون إلى أن التجربة هي الأصل الوحيد لمبادئ العقل الأولية . كما أجابت مدرسة التداعي ، بالرجوع إلى التجربة الفردية وإلى تداعي الممانى ، على اعتبار أن التداعي هو الذى يشبها .

وقال التطوريون ، أن التجربة والتداعي لا يكفيان لتفسير عمومية المعرفة ، وفسر النشوريون تلك العمومية بالرجوع إلى فكرة الوراثة في النوع . واستبدل سبنسر « التجربة الفردية » بتجربة « النوع الانسانى » كما استبدل « فكرة التداعي » بفكرة « الماديات الموروثة » (١٣) .

غير أن الاجتماعيين ، حين حاولوا تفسير عمومها ، لم يقولوا بفطريتها الديكارتية ، أو قبلتها الكانطية ، وقالوا أنها تصدر عن البنية الاجتماعية ، وظنوا بذلك أنهم فسروا عمومها أو كليتها التى تمتاز بها .

إلا أن المدرسة الاجتماعية في الواقع ، لم تصنف شيئا ، إلا أنها قد أكلت المذهب التجريبي ، وأصبحت مجرد امتداد له دون نقص أو زيادة . إذ أن التفسير السوسولوجي للمعرفة ، هو تفسير غير كاف ، من حيث أن المسألة برمتها لا تزال قائمة ، وهى عمومها في البشرية وفى الفكر الانسانى بأسره ، لا فى مجرد بشية اجتماعية دون أخرى ١١ . ولذلك نرى أنه ربما وجب العودة إلى « كانط » والالتفات إلى « العقل » ، لا إلى « المجتمع » .

فلقد بحث الاجتماعيون عن المعرفة ، حيث لا توجد ، وفرضوا على عمومها وضرورتها فرضا من الخارج ، هو الحتم السوسولوجى ، فقال أصحاب الاتجاه

الماركسى بوجودها فى بنية الطبقة ، وقال أصحاب الاتجاه الثقافى بعمومها ونشأتها فى بنية الثقافة ، وقال أصحاب الاتجاه التاريخى بصورها عن مواقف التاريخ .

ولكننا نقول - مع كانت : إن المعرفة هى مشروطة بشروط قبلية ، تفهم عموما وضرورتها ، على اعتبار أن مقولات العقل ، هى تصورات أولية Concepts Primitifs العقل الخالص L'entendement Pure وهى تصورات أصيلة Originaires كما أنها أولية A Priori فيه . بمعنى أنها تشتمل على عناصر عموما فى العقل الإنسانى ، باعتباره حاملا لمقولات أو صور قبلية ، هى حصة مشتركة ، بين سائر الناس .

ولكن التاريخيين والاجتماعيين رفضوا القول بالقبلية ، وأنكروا تلك الضرورة والكلية القائمة فى الفرد المجرد ، وقالوا بعمومها فى بنية المجتمع أو الثقافة أو التاريخ . وأن عموما فى المجتمع والتاريخ هو الذى يبرر ضرورتها وكليتها ، بمعنى أن الكلية والضرورة فى نطاق عقل الفرد لا تفسر ، وإنما يفسرها الأصل الاجتماعى والحتم التاريخى .

ولكننا نعرض على اعتبار المعرفة قائمة فى الخارج سواء أكانت عقل المجتمع أو منطق التاريخ ، ولا ضرورة إطلاقا للقول بالأصول الجمعية أو التاريخية فى الرد على تلك القبيلة الكانطية .

وليس هناك ما يدعونا إلى البحث عن أصول اجتماعية أو تاريخية للمعرفة ، حيث أن هناك اتفاقا قبليا مسبقا ، يفسر عموما وضرورتها دون حاجة إلى البحث عن تلك الضرورة والعمومية فى الخارج .

إن المعرفة ، لا توجد ولن توجد خارج الإنسان ، إذ أن المعرفة في ذاتها مهما ، بلغت من الموضوعية والعلمية ، هي مشروطة بالضرورة بوجود الذات العارفة ، وأن الحقيقة في ذاتها ، تاريخية كانت أم جمعية ، هي في مسيس الحاجة إلى تلك الذات الواعية المفكرة ، التي تقضيها وتحملها وتسيبها وتميط الثام عنها . تلك الذات التي تحمل قصدا داخليا . وأعني به قصد إجابة الحكم والتفكير طبقا للحقيقة . وهنا نقول مع « أروسطين » ونؤكد تلك العبارة التي اشتهرت عنه :

« لا تحاول الخروج من نفسك ، بل عد »

« اليها ، فإن الحقيقة تكمن في أعماقك أيها »

« الإنسان » (١٨٣) .

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

1. Nelson, Everett., *The Relation of Logic to Metaphysics*,
The Philosophical Review. An International Journal,
January 1949. P. 2.
2. الاستاذ الدكتور علي ساي النشار ، المنطق الصوري ، الطبعة الأولى .
١٩٥٥ ص ١٥٧ .
8. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses
Universitaires de France, Paris 1950. P. 262.
4. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris
1944. P. 20.
5. Hamelin, O., *Le Système d'Aristote*, Deuxième Edition
Revue, Felix Alcan, Paris 1931. P. 99.
6. Ibid ; p. 100.
7. Kant Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses
Universitaires de France. Paris 1950. P. XIII.
8. Ibid : p. 32.
9. Hegel, G.W.F. *The Phenomenology of Mind*, Trans. by
J. Baillie, Second Edition, London. New York 1931. pp.
329, 330.

(ملحق النصوص . . النص الثالث والأربعون)

10. Marcuse, Herbert., *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, Beacon Hill, Boston. 1960. p. 121.
11. Ibid : p. 3.
12. Ibid : p. 10.
13. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge* London 1952. P. 175.
14. Marcuse, Herbert., *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, Beacon Hill. Boston 1960. p. 16.
15. Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition Commémorative, Paris 1942. p. 12.
16. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, London 1946. p. 123.
17. بوتول جاستون « تاريخ علم الاجتماع »، ترجمة الدكتور محمد عاطف غيث
الدار القومية للطباعة والنشر — الاسكندرية ١٩٦٤ ص ٦٦ .
18. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, London 1946. p. 185.
19. Ibid : p. 186.
20. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique*. Depuis Kant, Jusqu'à à nos Jours, Press Univers, Paris 1954. P. 125.

21. Ibid : p. 13.
- 22 Ibid : p. 149.
23. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique*, Depuis Kant, Jusqu'à à nos Jours, Presses Universitaires de France, Paris 1954. p. 125.
24. Boutraux, Emile., *Sciences et Religion Dans la Philosophie Contemporaine*, Flammarion, Paris 1947. p. 344.
25. Ibid : p. 2.
26. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Trans. by D. F. Pocock, an Introduction by Peristiany, Cohen & West, London 1953. p. XXXIX.
27. Brehier, Emile., *l'Histoire de la Philosophie*, Paris 1932. P.1129.

(ملحق النصوص . . النص الرابع والأربعون)

28. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris 1948. p. 34.
29. Hamelin, O., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris 1952. p. 44.
30. Hamelin, O., *Le Système d'Aristote*, Deuxième Edition Revue, F. Alcan, Paris 1931. p. 295.
31. الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ، الزمان الوجودي ، مكتبة

النهضة . — القاهرة ١٩٤٥ ص ٥٥ .

32. Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan. Paris 1911. p. 174.

(ملحق النصوص . . النص الخامس والاربعون)

33. Alexander, S., *Space-Time & deity*, Macmillan, London 1934. p. 36.

34. Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan. Paris 1911. p. 159.

35. Hamelin, Octave., *Essai sur les Éléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France. Paris 1952. p. 52.

36. Ibid : p. 58.

(ملحق النصوص . . النص السادس والاربعون)

37. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduction Française avec Notes Par A. Tremesaygues, et B. Pacaud. Presses Universitaires de France, Paris 1950. p. 61.

(ملحق النصوص . . النص السابع والاربعون)

38. Ibid : p. 62.

39. Kant, Emmanuel., *Critique de la Raison pure*, p. 63.

40. Hamelin, Octave., *Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris 1952. p. 45.

41. Ibid : p. 47.

42. Bergson, Henri, *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris 1911. p.178.

43. Ibid : p. 175.

(ملحق النصوص . . النص الثامن والأربعون) .

44. مارتن هيدجر ، في الفلسفة والضمير ، ترجمة الدكتور عثمان أمين - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٣ ص ٢٠ .

45. الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ، الزمان الوجودي ، القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٦ .

46. Cuvillier, A., *Introduction à La Sociologie*, Paris 1949. Collection Armand Colin p. 17.

47. Collingwood, B.G., *The Idea of History*, London 1946. Clarendon Press, Oxford. p. 113.

48. Hamelin, B., *Essai sur les Éléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris 1952. p. 48.

49. Ibid : p. 50.

50. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York 1915. p. 57.

51. Ibid : p. 58.

52. Ibid : p. 60.

53. Hubert et Mauss., *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris 19 9 p. 191.
54. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan Paris 1912. p. 630.
55. Davy, Georges., *Emile Durkheim*, Collection Louis-Michaud Paris 1927. p. 181.
56. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris 1912 p. 14.
57. Collingwood, R.G. *The Idea of History*, Clarendon Press Oxford, London 1946. p. 187.
58. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York 1945. pp. 57-58.
59. Sorokin, Pitrim, *Contemporary Sociological Theories*, New York and London 1928. p. 477.

(ملحق النصوص . . النص التاسع والأربعون)

60. Hamelin, Octave., *Le Système d'Aristote*, Deuxième Edition F- Alcan, Paris 1931 p. 287.
61. Hamelin, Octave., *Essai sur les Éléments Principaux de la Représentation*. Presses Universitaires de France, Paris 1952 p 65.
62. Kant, Emmanuel, *Critique de la Raison Pure*, Traduc- par Tremesaygues et B. Pacaud. Presses Universitaires de France, Paris 1950. P. 55.

(ملحق النصوص . . النص الحسون)

63. Ibid : P. 159.

(ملحق النصوص .. النص الحادى والثسون)

64. Ibid : P. 57.

65. Ibid : P. 54.

66. Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, F. Alcan, Neuvième Edition, Paris 1911. p.70.

67. Hamelin, O., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires, Paris 1952. p. 87.

68. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris 1944. p. 68.

(ملحق النصوص .. النص الثانى والثسون)

69. Jeans, James; *Physics and Philosophy*, New York 1945:p.55.

70. Ibid : P. 56.

71. Ibid : p. 56.

72. Ibid : P. 68.

73. Meyerson, Emile., *Identité et Réalité*, Quatrième Edition, F. Alcan, Paris 1932. p. 3.

74. Hamelin, Octave., *Essai sur le Eléments principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France.Paris 1952 p. 168.

75. Ibid : P. 170.
76. Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol : 1,
Every man's, London 1939. P. 76.
77. Ibid : P. 78.
78. Kemp, Norman., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan
London 1949. p. 364.
79. Ibid : P. 2.
80. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduc.
France, Presses Universitaires de France. Paris 1950. p. VI.
81. Ibid : P. 34.
82. Meyerson, Emile., *Identité et Réalité*, Quatrième Edition,
F. Alcan. Paris 1932 p. 12.
83. Meyerson, Emile., *Identité et Réalité*, Quatrième Edition
F. Alcan, Paris 1932 p. 2.
84. Comte, Augusto., *Pensées et Préceptes*, Recueillis par
Georges Deherme, Paris 1924. p. 10
85. Lalande, André., *Vocabulaire Technique et Critique de la
Philosophie*, Sixième Edition, Presses Universitaires de
France, Paris 1951. p. 131.
86. Spenser, Herbert., *First Principles*, Fifth Edition, William
& Norgates, London 1890. p. 39.

87. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, R, Alcan Paris. 1912. P. 262.
88. Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 78.
98. Collingwood, R. G., *The Idea of History* London. 1946. Clarendon Press — Oxford. P. 185.
90. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, Paris. 1955. p. 150.
91. Bergson, Henri., *Les deux Sources la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, Paris 1955. p. 152.

(ملحق النصوص . . النص الثالث والخمسون)

92. Ibid : P.154.

(ملحق النصوص . . النص الرابع والخمسون)

93. Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford University Press, London. 1949 P. 225.

(ملحق النصوص . . النص الخامس والخمسون)

94. Lalande, André., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* Press Univers, Paris. 1951. p. 126.
95. Lalande, André., *La Raison. & Les Normes*, Hachette, Paris. 1948. P. 54.

- الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ، اسكندرية 96.
دار المعارف — ١٩٦٤ ص ٥٣ .
- نيقوماخوس الجاراسيني : المدخل في علم العدد ، ترجمة ثابت ابن قسرة
عنى بنشره وتصحيحه د. الالب ووللم كوتش اليسوي . المطبعة الكاثوليكية
بيروت ص ١٤ .
- المصدر السابق — ص ١٧ . 98.
- الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ، اسكندرية 99.
دار المعارف — ١٩٦٤ ص ٥٢ .
- الدكتور محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية الطيبة الأولى 100.
القاهرة — ١٩٥٩ ص ١٧٧ .
- المصدر السابق — ١٧٧ . 101.
- الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ، اسكندرية 102.
دار المعارف — ص ١٩٩ .
103. Hamelin, Octave, *Le Système d'Aristote*, Deuxième Edition
Revue, Félix Alcan, Paris. 1٩31. p. 295.
104. Ibid : p. 296
105. Ibid : p. 296.
106. Lalaude, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette,
Paris 1948. p. 44

107. Hemelin, O., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris 1952 p. 36
108. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses Universit. de France, Paris 1950 p. 41
109. Hamelin O., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris 1952, p. 2951
110. Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immediates de la Conscience*, Neuvième Edition, Félix Alcan, Paris 1911 p.57

(ملحق النصوص . . النص السادس والخمسون)

111. Alexander, S., *Space-Time and deity*, Macmillan, London 1934 p. 317
112. Stark, Werner., *Sociology of Knowledge, [An Essay in aid of A deeper Understanding of the History of ideas*, Routledge, London 1960. p. 161
113. Blondel, Charles., *La Mentalité Primitive*, Stock, Paris 1926 p.89
114. Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York 1911 p. 153
115. Lalande, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris 1948, p. 50

116. Ibid : p. 52.
117. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective*,
Collection Armand Colin, Paris 1946. p. 60.

(ملحق النصوص . النص السابع والثون)

118. Ibid : p. 68.
119. Gurvitch, Georges., *Twentieth Century Sociology*,
Philosophical Library, New York. 1945 P. 373.
120. Sorokin, Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*, New
York, London 1928. p. 598.
121. الأستاذ الدكتور محمد ثابت القندي ، الطبقات الاجتماعية ، الاسكندرية
١٩٤٩ ص ٢٧٤
122. Wein, Herman., *Trends in Philosophical Anthropology and
Cultural Anthropology in Postwar Germany*, Philosophy
of Science, Vol : 24, No. : I. January 1957, p. 48.
123. Ibid : p. 49.
124. Ibid : p. 50.
125. Ibid : p. 56.
126. Ibid ; p. 51.
49. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Coll. A. Colin
Paris, 1949. p. 104.

128. Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*., Trans. by Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, Second Impression, London 1940. p. 2.

(ملحق النصوص . . النص الثامن والخمسون)

129. Gurvitch, Georges., *Annales Sociologiques*, Fasc 4, p.117.

130. Cuvilier, A., *Introdution à la Sociologie*, Coll. A. Colin. Paris 1949. p. 64.

(ملحق النصوص . . النص التاسع والخمسون)

131. Blondel, Charles., *Introdution à la Psychologie Collective*, coll. A. Colin Paris. 1946 p. 69.

(ملحق النصوص . . النص الستون)

132. Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London 1949. p. 50.

(ملحق النصوص . . النص الحادى والستون)

133. Popper, K.R., *The open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1945 pp. 62 — 63.

134. Ginsberg, Morris., *Psychology of Society*, Seventh Edition, London 1949, p. 54.

(ملحق النصوص . . النص الثانى والستون)

135. Ibid : p. 57.

(ملحق النصوص . . النص الثالث والستون)

136. Sorokin., Pitrim, *Contemporary Sociological Theories*, New York, London 1928. pp. 452-453.

(ملحق النصوص . . النص الرابع والستون)

137. Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London 1949. p. 58.
138. Blondel, Charles., *Introduction à la Psychologie Collective*, Collec. A Colin. Paris 1946 p. 6
139. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Soixante - Seizième Edition, Paris 1955 Presses Univers. pp. 107—108

(ملحق النصوص .. النص الخامس والستون)

140. Ibid : p. 111.
141. Laland, André., *La Raison & Les Normes*, Hachette, Paris 1948 pp. 16—17
142. Durkheim, Emile., *L'éducation Morale*, Paris 1925. P. 13-14.
143. Boas, Franz, *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York 1911 p. 122

(ملحق النصوص . . النص السادس والستون)

144. Kant, Immanuel, *Critique de la Raison Pure*, Presses Univers, Paris 1950, p. 217
145. Collingwood, R G, *The Idea of History*, Clarendon, Oxford, London. 1946 p. 96
146. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Collec. A. Paris 1949, p. 90
147. Mair, Lucy., *The Language of Social Sciences*, *The British Journal of Sociology*, March 1963 p. 20

148. Ibid p. 21.

149. Nadel, S. F., *The Foundations of Social Anthropology*
London 19٢3. p. V.

(ملحق النصوص . . النص السابع والستون)

150 Radcliffe-Brown, A. R., *Methods in Social Anthropology*,
Scope and Meaning of Social Anthropology, Selected by
Srinivas, The University of Chicago 1958. p. ٩6.

151. Merton, Robert., *The Sociology of Knowledge*, ch. XIII,
Twentieth Century Sociology, Philosophical Library, New
York 1945, p. 3٦8.

152. Ibid : p. 379.

1٥3. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*,
Trans By Paul Kecskemeti, London. 19٥2 p. 160.

(ملحق النصوص . . النص الثامن والستون)

154 Ibid : p. 162.

155. Ibid : p. 1٥8.

156. Ibid ; p. 164.

157. Ibid : p. 167.

1٥8. Merton, Robert., *The Sociology of Knowledge*, Twentieth
Century Sociology, New York 1945. p. 377.

1٥9. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology Of Knowledge*,
London 19٥2. p. 162.

٤٧ - علم الاجتماع والثقافة

160. Ibid : p. 175.

(ملحق النصوص .. النص التاسع والمثرون)

40. Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Trans. by Louis Wirth Second Impression, Kegan Paul, London 1940. p. 12.

161. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London 1952. p. 186

163. Merton, Robert, *Social Theory and Social Structure*, Revised and enlarged Edition, Free Press of Glencoe, Fifth Printing, New York. 1962. p. 498.

164. Ibid : p. 498.

165. Mannheim, Karl, *Essays on Sociology of Knowledge*, Trans, by Kecskemeti, London 1953, p. 27.

(ملحق النصوص . النص السبعون)

166. Ibid : p. 80.

(ملحق النصوص . النص الحادي والسبعون)

167. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Collec. A. Colin, Paris 1949. p. 52.

168. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris 1944. p. 11

169. Poincaré Henri, *La Science et l'Hypothèse*, Flammarion Paris 1903. p. 168-169.

(ملحق النصوص .. النص الثاني والسبعون)

170. Popper, Karl., *The Poverty of Historicism*, Routledge, Kegan Paul, London 1945. p. VII.

نقل هذا الكتاب إلى العربية الدكتور عبد الحيد صبره - دار المعارف -

• ١٩٥٩

171. Mannheim Karl, *Man and Society in an age of Reconstruction*, Trans. By Edward Shils, Kegan Paul, London 1942. p. 150.

172. Ibid : p. 151-152.

173. Popper, Karl., *The Poverty Historicism*, Routledge, London 1957. p. 107.

174. Ibid : p. 108.

175. Ibid : p. 109.

176. Comte, Auguste., *Course de Philosophie Positive*, Tome Quatrième, Paris 1908. p. 216.

177. Ibid : p. 283

178. Ibid : p. 328

179. Ginsberg, Morris, *Sociology*, Oxford University Press, London 1949. p. 20.

180. Mannheim, Karl, *Man and Society in an age of Reconstruction*, Kegan Paul, Trans. By Edward Shils, London 1942 p. 177.
181. Ginsberg, Morris., *Sociology*, pp. 23 - 24.
182. Mannheim, Karl., *Man and Society in an age of Reconstruction*, Trans. By Edward Shils, Kegan Paul, London 1942 p. 178.

(ملحق النصوص . . النص الثالث والسبعون)

183. Ibid : p. 177.
184. Popper, Karl., *The Poverty of Historicism*, Routledge, London 1957. p. 102.
185. Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris 1911 p. 125
186. Ibid : p. 109.
187. Popper, Karl , *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1945. Vol. : II., p. 201.
188. Ibid : p. 256.
189. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge* Trans. By Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London 1952. P. 30.

190. Ibid ; P. 29.

(ملحق النصوص . النص الرابع والسبعون) .

191. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, PP. 8 - 9.

192. Janet, Paul & Séailles Gabriel, *Histoire de la Philosophie*, Les Problèmes et Les Ecoles, Quatrième Edition, Paris. 1928. P. 168.

193. هو سرل ، ادموند وتأملات ديكرتية ، أو المدخل الى الفيزيومينولوجيا

ترجمه تيسير شيخ الارض — بيروت ١٩٥٨ — ص ٣٣٢ .

ملحق النصوص

(1)

« D'une façon moins technique, on entend par catégories Les concepts généraux auxquels un esprit (ou un groupe d'esprits) a l'habitude de rapporter ses pensées et ses jugements. »

Lalande, André., Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie, Sixième Edition, Revue et Augmentée, Presses, Universitaires De France, Paris. 1951. p. 125.

(2)

« Comme il est vrai, a proclamé que les phénomènes sociaux sont des faits naturels, soumis à des lois naturelles. Par là, il a implicitement reconnu leur caractère de choses, car il n'y a que des choses dans la nature. »

Durkheim, Emile, Les Règles de la Méthode Sociologique, Huitième Edition, Paris. 1927. P. 25.

(3)

« Nous ne disons pas, en effet, que les faits sociaux sont des choses matérielles, mais sont des choses au même titre que les choses matérielles, quoique d'une autre manière. Qu'est-ce en effet qu'une chose ? La chose dehors à l'idée comme ce que l'on connaît du dehors à ce que l'on connaît du dedans ».

Durkheim, Emile, *Les Règles de La Méthode Sociologique*,
Huitième Edition, Paris, 1927. P. XI.

(4)

« Il existe, à la racine de nos jugements, un certain nombre de notions essentielles qui dominent toute notre vie intellectuelle; ce sont celle que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement : notions de temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité, etc. Elles correspondent aux propriétés les plus universelles des choses. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse*, F. Al. an. Paris. 1912. pp. 12-13.

(5)

« Or, quand on analyse méthodiquement les croyances religieuses primitives, on rencontre naturellement sur son chemin les principales d'entre ces catégories. Elles sont nées dans la religion et de la religion; elles sont un produit de la pensée religieuse. »

Durkheim, Emile, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris, 1912. P. 13.

(6)

« Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, « à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes. »

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris, 1912. P. 13.

(7)

« Au contraire, ce qu'exprime la catégorie de temps. C'est un temps commun au groupe, c'est le temps social, si l'on peut ainsi parler. Elle est elle-même une véritable institution sociale.

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris 1912. p. 15.

(8)

« D'abord, nous n'allons plus ici du souvenir à sa date et du tableau au cadre, mais de la date au souvenir et du cadre au tableau. Nous n'évoquons le souvenir que pour remplir le cadre et nous n'aurions pratiquement pas le souvenir si nous n'avions le cadre à remplir. L'existence du cadre se trouve donc, en l'espèce, la première condition efficace du souvenir. Ensuite, il est manifeste que, ce cadre, nous le tenons non de notre expérience personnelle, mais de l'expérience collective».

Blondel, Charles, *Introduction à la psychologie collective*, Collection Armand Colin. Paris 1946. p. 137.

(9)

« This interpretation that I Would offer of the Akar-Bale llegend is that it is an expression of these sentiments relating to the night, an expression that takes advantage of the connection between the song of the cicada and the alternation of night and days.

« Radcliffe-Brown, A.R. Andaman Islanders, Free Press, Paris 1948. p. 332.

(10)

«Il existe des soicétés en Australie et dans l'Amérique du Nord où l'espace est conçu sous la forme d'un cercle immense, parce que le camp a lui-même une forme circulaire, et le cercle spat al est exactement divisé comme le cercle tribal et à l'image de ce dernier».

Durkheim, Emile, Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, F. Alcan, Paris 1912 p. 16.

(11)

«Ainsi, l'organisation sociale a été le modèle de l'organisation spatiale qui est comme un décalque de la première».

Durkheim, Emile, Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, F. Alcan, Paris 1912. p. 17.

(12)

« Another group of rules of avoidance apply to personal contact, these rules have been especially developed in Malabar, where the order of the precedence receives a quantitative character in terms of the distance which members of various castes must keep from a Brahmin. Thus, a Nayar may not approach within six paces of a Nabutiri Brahmin, a man of the barber caste not within twelve paces, a carpenter or goldsmith not within twenty-four.

Rivers, W.H.R. Social Organization, Kegan Paul, London 1924. p. 153.

(13)

« For, after a frequent repetition, I find that upon the appearance of one of the objects the mind is determined by custom to consider its usual attendant, and to consider it in a stronger light upon account of its relation to the first object.

Hume, David., A Treatise of Human Nature, Everyman's Library, London 1939. p. 154.

(14)

« L'Indien, à la chasse ou à la guerre, est heureux ou malheureux, selon que sa femme, restée dans son campement s'abstient ou non de tels ou tels aliments ou de tels actes. Les relations de ce genre sont innombrables dans les représentations collectives. Ce que nous appelons rapports naturels de causalité entre les événements passe inaperçu ou n'a qu'une importance minime, ces sont les participations mystiques qui occupent la première place, et souvent toute la place ».

Lévy-Bruhl, Lucien., Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris 1928. p. 78.

(15)

« Un Indien Ponka, pour dire : «Un Homme a tué un lapin», doit dire : «l'homme, lui, un, animé, debout, (au nominatif), a tué exprés, en lançant une flèche, le lapin, lui, un, animé, assis (au cas objectif), car la forme d'un verbe «tuer» devrait être choisie parmi plusieurs. Le verbe change de forme par inflexion ou par incorporation de particules, pour désigner la personne, le nombre, le genre (animé ou inanimé), et le genre encore (debout, couché, assis), et le cas ».

Lévy-Bruhl, Lucien., Les Fonctions Mentales dans Les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition Paris 1928. p. 152.

(16)

« De même, dans la langue Cherokee, «au lieu de l'expression vague «nous», il y a diverses expressions signifiant «moi et toi, moi et vous, moi et vous deux, moi et lui, moi et eux», combinées avec le duel : nous deux et toi, nous deux et vous, etc., et au pluriel, «moi, toi et lui, ou eux : moi, vous, et lui ou eux, etc.».

Lévy-Bruhl, Lucien.. Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, Neuvième Edition, Paris 1928 P. 153.

(17)

«For this reason it is possible that even a person who owns a herd of domesticated animals may know them by name and by their characteristics, without ever desiring to count them. Members of war expeditions may be known by name, and may not be counted. In short, there is no proof that the lack of the use of numerals is in any way connected with the inability to form the concepts of higher numbers when needed».

Boas, Franz., The Mind of Primitive man, Macmillan, New York 1911. P. 153.

(18)

« De ce que les idées de temps, d'espace, de genre, de cause, de personnalité sont consrutes avec des éléments sociaux, il ne faut donc pas conclure qu'elles sont dénuées de tout valeur objective. Au contraire, leur origine social fait plutôt présumer qu'elles ne sont pas sans fondement dans la nature des choses».

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, F. Alcan, Paris 1912. P. 26.

(19)

« De plus, les catégories de la pensée humaine ne sont jamais fixées sous une forme définie, elles se font, se défont, se refont sans cesse, elles changent suivant les lieux et les temps».

Durkheim; Emile , *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris 1912. p. 21.

(20)

« All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call impressions and ideas. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness».

Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol. :
Everyman's Library, London 1939. P. 11.

(21)

« Toute notre connaissance commence par le sens, passe de là à l'entendement et s'achève dans la raison».

Kant, Immanuel. *Critique de la Raison Pure*. Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris 1950. P. 254.

(22)

« Il est seulement nécessaire pour une introduction ou un avant-propos de noter qu'il y a deux souches de la connaissance humaine qui portent peut-être d'une racine commune, mais inconnue de nous, à savoir : la sensibilité et l'entendement; par la première les objets nous sont donnés, mais par la seconde ils sont pensés».

Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris 1950. P. 49.

(23)

« Philosophers have too long concerned themselves with their own thinking. When they wrote of thought, they had in mind primarily their own history, the history of philosophy, or quite special fields of knowledge such as mathematics or physics».

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Trans By Louis Wirth and Edward Shils, Kegan Paul, London 1940. P. 1-2.

(24)

« The theory of knowledge or epistemology, as it is also called — is concerned with the relation between the knowing or Perceiving subject on the one hand, and the world of objects which he sets out to perceive and know on the other. How is it that the objective world enters into subjective consciousness, and that an ordered, structured and unified image of that world appears therein ? The classical epistemologists, when they set about answering this question, understood by «subject» in this connection the individual — the individual seen in isolation. Man with a capital M as it were».

Stark Werner., *The Sociology of Knowledge*, An Essay in aid of a deeper understanding of the history of ideas, Routledge & Kegan Paul, London 1960. P. 13.

(25)

« The sociologist of knowledge would urge that the idea with which Kant was operating was a construct rather than a reality. In reality we find no abstract man (singular) but only concrete man (plural)-men, that is, who have been shaped by divers social influences and educated into definite and specific beings differing from age to age, from country to country, and from society to society».

Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge*. An Essay in aid of a deeper understanding of the History of ideas, Routledge, London 1960. P. 14.

(26)

« The concept «ideology» reflects the one discovery which emerged from political conflict, namely, that ruling groups can in their thinking become so intensively interest-bound to a situation that they are simply no longer able to see certain facts which undermine their sense of domination».

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia.*, Fourth Edition, Trans. By Louis Wirth and Edward Shils, P. 36.

(27)

« The mode of production in material life determines the general character of the social, political and intellectual processes of life. It is not the consciousness of men that determines their existence, but on the contrary, their social existence determines their consciousness».

Merton, Robert., *Sociology of Knowledge*, The Twentieth Century Sociology, New York 1945. P. 173.

(28)

« Les idées, les catégories humaines sont aussi peu éternelles que les relations qu'elles expériment, elles sont des produits historiques et transitoires».

Cuvillier, Arend., *Introduction à la Sociologie*, 4e Edition, Collection Armand Colin, Paris 1942. P. 20.

(29)

« Political, Juridical, philosophical; religious, literary, artistic, etc., development is based on economic development. But all these react upon one another and also upon the economic base. It is not that the economic position is the cause and alone active, while every thing else only has a passive effect. There is, rather, interaction on the basis of the economic necessity, which ultimately always asserts itself».

Gurvitch, Georges., *Twentieth, Century Sociology*, Philosophical Library, New York 1945. p. 381 .

(30)

« To use and elaborate his own simile : the substructural tendencies open the sluice-gates of the spirit, but there must be mentally creative men-aggressive men as it were-who see the gaps opened up and press forward through them, carrying a possible cultural achievement or a set of achievements from the sphere of mere potentiality forward into the sphere of actualization and actuality»

Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge, An Essay in aid of a deeper understanding of the history of ideas*, Kegan Paul & Rontledge, London 1960. p. 33.

(31)

« There is no such metaphysical entity as a group mind which thinks over and above the heads of individuals, or whose ideas the individual merely reproduces. Nevertheless it would be false to deduce from this that all the ideas and sentiments which motivate an individual have their own origin in him alone, and can adequately explained solely on the basis of his own life-experience».

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans from German by Louis Wirth and Edward Shils, London 1940. p.2.

(32)

« Every individual is therefore in a two-fold sense predetermined by the fact of growing up in a society : on the one hand he finds a ready-made situation and on the other he finds in that situation preformed patterns of thought and of conduct».

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London 1940. p. 3.

(33)

« Just as pure logical analysis has severed individual thought from its group situation, so it also separated thought from action. It did this on the tacit assumption that those inherent connections which always exist in reality between thought on the one hand, and group and activity on the other».

Mannheim, Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London 1940. pp. 3—4.

(34)

« If, then, we define the sociology of knowledge as a discipline which explores the functional dependence of each intellectual standpoint on the differentiated social group reality standing behind it, and which sets itself the task of retracing the evolution of the various standpoints, then it seems that the fruitful beginnings made by historicism may point in a direction in which further progress is possible. Having indicated the systematic premises characterizing historicism as a point of departure for a sociology of knowledge we then went on to suggest a few methodological problems involved in this approach».

Mannheim Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans., by Paul Kecskemeti, London 1952, T. 190.

(35)

rocess of Knowing does not actually develop historically
lance with immanent laws, that it does not follow only
e nature of things or from «pure logical possibilities»,
; it is not driven by an «inner dialectic». On the con-
e emergence and the crystallization of actual thought is
ed in many decisive points by extra-theoretical factors of
it diverse sort».

Manheim Karl., *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, Trans.
his Wirth and Edward Shils, Second impression, London
n. 240.

(36)

merely immanent analysis of the genesis of intellectual stand-
s is still nothing but a history of ideas. This preliminary
natic work in the history of ideas can lead to a sociology
nowledge only when we examine the problem of how the
ns intellectual standpoints and «styles of thought» are rooted in
nderlying historical, social reality»

Manheim, Karl, *Essays On Sociology of Knowledge*, Rout-
e & Kegan Paul, Trans. By Paul Kecskemeti, London 1952.
82.

(37)

« The metaphysical assumption that is involved here (and we want to emphasize that our theory does presuppose such an assumption) is that the global process within which the various intellectual standpoints emerge is a meaningful one».

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*,
Routledge & Kegan Paul, London 1952. p. 177.

(38)

« There are certain attitudes of mind which correspond to the stages of chance discovery, invention, and planning and at first these exist side by side».

Mannheim, Karl., *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London 1942. p. 163.

(39)

« Both the animal's adjustment to nature and the behaviour of the primitive group which is ruled by custom and tradition are based on chance discovery (Finden). In a world in which man carries on his struggle with nature directly, and in which natural selection regulates every process, some individual or group discovers accidentally, among a large number of possibilities, the kinds of reaction which fit a given situation».

Mannheim, Karl, *Man and Society in an age of Reconstruction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London 1942, p. 150.

(40)

« Great progress was made beyond this «chance discovery» type of reasoning when single tools and institutions were consciously modified and then directed towards particular goals. This phase in the history of thought may be called the stage of inventing (Erfinden).»

Mannheim, Karl., *Man and Society in an Age of Reconstruction* Trans. From German by Edwards Shils, Kegan Paul, London 1941, p. 151.

(41)

« We will speak of planning and planned thinking (planen) when man and society advance from the deliberate invention of single objects or institutions to the deliberate regulation and intelligent mastery of the relationships between these objects.»

Mannheim, Karl., *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London 1942. p. 152.

(42)

« Our main task is rather to break the old habits of thought and to find the new keys to the understanding of the changing world.»

Mannheim, Karl., *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London 1942. p. 53.

(43)

« To say «they have no reality» means in general «nothing else than that they are without any truth. And in fact they do not claim to be entire truth, but still formal truth. But what is purely formal without reality is an ens intellectus, or empty abstraction without the internal diremption which would be nothing else, but the contents».

Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, Trans by J. Baillie, Second edition. London, New York 1931. pp. 329—330..

(44)

« La Sociologie de Durkheim est pourtant amenée à poser et à résoudre des questions qui sont du ressort de la philosophie : C'est surtout cette transmutation des problèmes philosophiques en problèmes sociologiques qui nous intéresse ici».

Brehier, Emile., *l'Histoire de la Philosophie*. Paris 1932. p.1129.

(45)

« Qu'est-ce que la durée au dedans de nous ? Une multiplicité qualitative, sans ressemblance avec le nombre, un développement organique qui n'est pourtant pas une quantité croissante; une hétérogénéité pure au sein de laquelle il n'y a pas de qualités distinctes».

Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris 1911. p. 174.

(46)

« Ce n'est pas une vitesse : d'où il suit qu'on n'a pas à se demander s'il s'écoule uniformément ou non, s'il pourrait se dérouler plus ou moins vite ».

Hamelin, Octave., *Essai sur les Fléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires des France, Paris 1952. p.53.

(47)

« Le temps n'est pas un concept empirique qui dérive d'une expérience quelconque. En effet la simultanéité ou succession ne tomberait pas elle-même sous la perception, si la représentation du temps ne lui servait a priori de fondement ».

Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses universitaires de France, Paris 1950. p. 61.

(48)

« Mettre la Durée dans l'espace, c'est par une contradiction véritable, placer la succession au sein même de la simultanéité ».

Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*. Neuvième Edition F. Alcan. Paris 1911. p. 175.

(49)

« If division of time into days, weeks, months and years, expresses the rhythm of the collective activity, it even more clearly expresses the rhythm of natural phenomena ».

Sorokin, Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*, New York and London 1928. p. 477.

(50)

« J'entends par exposition (expositio) la représentation claire, quoique non détaillée, de ce qui appartient à un concept; mais cette exposition est métaphysique lorsqu'elle contient ce qui représente le concept comme donné à priori ».

Kant, Immanuel, *Critique de la Raison Pure*, Traduc. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris 1950, p. 55.

(51)

« L'espace est une représentation nécessaire a priori qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures. On ne peut jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace, quoique l'on puisse bien penser qu'il n'y ait pas d'objets dans l'espace. Il est considéré comme la condition de la possibilité des phénomènes ».

Kant, Immanuel., Critique de la Raison Pure, Traduc. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris 1950. p. 56.

(52)

« L'espace, symbole et mesure de toute grandeur, est une « forme a priori », non pas en ce sens qu'il serait connu par une intuition innée, mais en ce sens qu'il est construit par une activité opératoire autonome de l'esprit, dans la perception d'abord, dans le dessin et dans d'autres techniques, ensuite ».

Mouy, Paul, Logique et Philosophie des Sciences, Paris 1944. p. 63.

(53)

« La Cause contient éminemment l'effect, disaient jadis les philosophes, et si l'effet a une signification humaine considérable, la cause doit avoir une signification au moins égale, elle est en tout cas de même ordre : C'est une intention».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955. P. 152.

(54)

« Mais, dirons nous à l'éminent philosophe, en reprochant au primitif de ne pas croire au hasard, ou tout au moins en constatant, comme un trait caractéristique de sa mentalité, qu'il n'y a croit pas, n'admettez-vous pas, vous, qu'il y a du hasard ? Et, en l'admettant, êtes-vous bien sûr de ne retomber dans cette mentalité primitive que vous critiquez, que vous voulez en tout cas distinguer essentiellement de la vôtre».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, Paris 1955. p. 154.

(55)

« Similarly, though the savage has no idea of the principle of causation as such, its chief characteristics are implied in his behaviour, since he clearly looks for antecedents, varies his behaviour and the energy he puts forth in proportion to the results he wants to get, and used the methods which a logician, looking at his actions, would describe as methods of induction, that is to say, agreement and differences.

« He sees the world pre-empted by forces acting on the whole uniformly, and it is when ordinary connections fail that he appeals to capricious powers, as in animism, or mystical powers, as in magic».

Ginsberg, Morris, *Sociology*, Oxford, University Press, London 1949. p 225.

(56)

« On définit généralement le nombre une collection d'unités, ou pour parler avec plus de précision, la synthèse de l'un et du multiple».

Bergson, Henri, *Essai sur les données Immédiates de la Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris 1911. p. 57.

م ٢٤ — علم الاجتماع والتفكير

(57)

« La nature n'est pas dans la société, la société ne resume pas le monde et ce qui est naturel à la société devient en soi-même parfaitement artificiel, une fois transféré au reste de la nature, c'est-à-dire ne peut nous en apporter aucune connaissance réelle. Si religion et société sont bien, comme le veut Durkheim, à l'origine des catégories, à première vue il semble tout de même qu'il a fallu qu'au cours des temps, par évolution lente ou par mutation brusque, elles se transforment radicalement, qu'elles se laissent pour devenir capables de notre expérience, de notre logique et de notre science».

Blondel, Charles., Introduction à la Psychologie Collective, Collection Armand, Colin, Paris, 1946. p. 60.

(58)

« In ne faut jamais oublier que Durkheim, en même temps que sociologue, a voulu être philosophe. Il a voulu faire servir la sociologie à la solution des problèmes traditionnels de l'éthique et de la théorie de la connaissance, et ce n'est pas tout à fait sans raison que M.R.E. Lacombe, dans l'étude qu'il a consacrée à sa méthode sociologique, lui reproche de n'avoir pu se dé-pouiller de métaphysicien. On sait d'ailleurs quelle fut l'influence sur la pensée de Durkheim de celle de Renouvier».

Cuvillier., A., Introduction à la Sociologie, Coll. A. Colin, Paris 1949. p. 64.

(59)

« Les fameuses représentations collectives de Durkheim, qui planent en dehors et au-dessus des consciences individuelles, ces représentations qui appartiennent à tout le monde et qui ne sont à personne, ne valent, à tout prendre, ni plus ni moins que les idées de Platon»

Blondel, Charles., Introduction à la Psychologie Collective, Collec. A. Colin, Paris 1946. p. 69.

(60)

« Once we begin with the conception of a mind immensely superior to the individual mind, a mind, moreover, frequently presumed from the outset to be rational, there cannot but follow, inevitably though often unconsciously, an attitude toward it of submission and even adoration, and a consequent disinclination on the part of the individual to put himself against this god».

« This fundamental conservatism is apparent in all the followers of Hegel, particularly in their treatment of the problem of resistances».

Ginsberg Morris., The Psychology of Society, Seventh Edition, London 1949. p. 50.

(61)

« Are Societies Conscious of themselves ? If they are, why it so difficult to determine what the social mind thinks ».

Ginsberg, Morris, Psychology of Society, Seventh Edition, London 1949, p. 54.

(62)

« In what sense an act of consciousness on the part of an individual mind may be said to be the product of a union or fusion of more elementary states than itself it is difficult to determine ».

Ginsberg, Morris., Psychology of Society, Seventh Edition London 1949. p. 57

(63)

« In the first place, let us ask, is the factor of interaction a sufficient explanation of the origin of thought or of super-organic phenomena ? ».

« I do not think so among bees and ants and other animals, we find permanent and complex interaction yet it has not originated «thought» or anything like it ».

Sorokin, Pitrim., Contemporary Sociological Theories, New York, London 1928. pp. 452—453.

(64)

« Chacun pris à part, dit Schiller, est raisonnablement doté de sagesse et d'intelligence. Prenez-les incorpore, du coup vous n'avez plus affaire qu'à des imbéciles. Quand les hommes s'assemblent, note Mme Roland, leurs oreilles s'allongent ».

Blondel, Charles, Introduction à la Psychologie Collective, Collec. A Colin. Paris 1946. p. 6.

(65)

« Nous admettons volontiers, quant à nous, l'existence de représentations collectives, déposées dans les institutions, le langage et les mœurs. Leur ensemble constitue l'intelligence sociale, complémentaire des intelligences individuelles. Mais nous ne voyons pas comment ces deux mentalités seraient discordantes, et comment l'une des deux pourrait « déconcerter » l'autre. L'expérience ne dit rien de semblable, et la sociologie ne nous paraît avoir aucune raison de la « supposer ».

Bergson, Henri., Le Deux Sources de la Morale et de la Religion, Presses Univers. Paris 1955, pp. 107—108.

(66)

« Our brief consideration of some of the mental activities of man in civilized and in primitive society has led us to the conclusion that these functions of the human mind are common to the whole of humanity».

Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York 1191. p. 122.

(67)

« Nearly every sociological theses proposes a new method which however, its author is careful not apply, so that sociology is the science with the greatest number of methods and the least results».

Nadel, S.F., *The Foundations of Social Anthropology*, London 1953, p. V.

(68)

« Its one-sidedness, however, consists in our opinion in this, Scheler does not go beyond the assertion of a phenomenological separation of the «real» and «mental».

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans. by Paul Keesckmeti, Routledge & Kegan Paul, London 1952. p.160.

(69)

« We completely agree with Scheler, then, that metaphysics has not been and cannot be eliminated from our world conception, and that metaphysical categories are indispensable for the interpretation of the historical and intellectual world».

Manuheim Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans., by Kecskemeti, London 1952. 175.

(70)

« Here we do not mean by «determination» a mechanical cause-effect sequence: we have the meaning of «determination» open, and only empirical investigation will show us how strict is the correlation between life-situation and thought-process, or what scope exists for variations in the correlation».

Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and Enlarged Edition, Free Press of Glencoe, Fifth Printing, New York 1962. P. 498.

(71)

« Undertaking to demonstrate that human thought is determined by objective factors, such as social reality, is a hazardous enterprise. For if we hold such a theory, we risk exposing ourselves to the objection that the theory itself, being an element of thought, is the product of objective social forces which have been shaping our thinking».

Maunheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge* Trans.
By Kecskemeti, London 1952. p. 27.

(72)

« But the enterprise of demonstrating this «social determinations» is still hazardous. For if we escape the objection that the theory destroys itself, we immediately face another one : namely, that the theory in its new garb is completely metaphysical».

Maunheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans.
By Kecskemeti, London 1952. p. 30.

(73)

« Et avant tout le sava, dont prévoir. Carlyle a écrit quelque part quelque chose comme ceci : le fait seul importe, Jean Sans Terre a passé par ici, voilà ce qui est admirable, voilà une réalité pour laquelle je donnerais toutes les théories du monde. Carlyle était un compatrito de Bacon, mais Bacon n'aurait pas dit cela. C'est la langage de l'historien. Le Physicien dirait plutôt : « Jean Sans Terre a passé par ici, cela n'est bien égal, puis qu'il n'y repassera plus ».

Poincaré, Henri., *La Science et l'Hypothèse*, Flammarion, Paris, 1908, pp. 168 — 169.

(74)

« I think that any theory which asserts that all thinking is totally determined by social factors is effectively destroyed by this argument ».

« Mannheim of course, did not apply his theory to «all» thinking, since he actually excepted mathematical and natural science from his verdict of existential determination ».

Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans. By Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London 1952. p. 29.

« The Layman who observes the social world intelligently understands events primarily by the unconscious use of such Principia Media ».

« In static periods he is unable, in any case, to distinguish between a general abstract social law and particular principles which obtain only in a certain epoch, since in periods of only slight variability, the divergences between these two types do not become clear to the observers ».

Mannheim Karl., *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Trans. By Edward Shils, Kegan Paul, London 1942. p. 178.

البَابُ الثَّالِثُ

الْأَخْلَاقُ وَالذِّينُ

الفصل الأول

مقدمة عامة ومدخل

- تمهيد
- علم الإجتماع الوضعى وظواهر الاخلاق والدين.
- التوتمية كنظرية كوزمولوجية .
- فلسفة الاخلاق والدين .
- موقف علم الاجتماع من المطلقات .

مهمنا :

إن الأخلاق والدين من ظواهر المجتمع . تلك هي القضية الجوهرية العامة التي أعلنها علم العادات الأخلاقية ، والركيزة الأساسية التي استند إليها علم الاجتماع الديني ، ولذلك يدرس الباحث الأنثروبولوجي الحقل ظواهر الأخلاق والدين ، ويعالجها على أنها «نظام Systems» لها وظائفها وضرورتها في البناء الاجتماعي ، كما يعالجها علم الاجتماع المعاصر على أنها «نظم Institutions» ، ترابط وتتفاعل في الميكانيزم الاجتماعي .

ولقد مسبرت تلك النزعة الظاهرية لعل لإجتماع الأخلاق والدين ، مع دروس كونت في « الفلسفة الوضعية » ، حيث حاول أن يقيم أخلاقاً وضعية تستند إلى العلم ، وتؤمن بالنسبية وتقوم على الملاحظة ودراسة الواقع ، كما تدعو أخلاق كونت « إلى المحبة » ، والعيش للآخرين *Vivre pour autrui* .^(١) ففي فقرة هامة يقول كونت :

« إن العيش للآخرين ، ليس قانوناً ،

« لواجب فحسب ، بل إنه أيضا ،

« قانون للسعادة والرفاهية . »

وبذلك كان « مبدأ العيش للآخرين » قاعدة عامة للأخلاق الوضعية ، تلك القاعدة البسيطة التي تتألف من شقين : « العيش *Vivre* » ، و « الآخر *autrui* » ، واعتبره كونت « الشق الأول وهو « العيش » أساساً للشق الثاني ^(٢) . وإلى جانب تلك الأخلاق الوضعية ، حاول « كونت » أيضا أن يسلط « ديانة

وضعية ، تتجه نحو عبادة الإنسانية ، ولذلك أطلق كونت على تلك الديانة الوضعية ، اسم « ديانة الإنسانية *La Religion de l'Humanité* »^(٧) لأنها تدعو إلى تمجيد « الإنسانية » ، ذلك الكائن الاسمى *l'Etre Suprême* وتقديس ذلك « الموجود الاعظم *Grand Etre* » الذى تتحقق فيه معاني الخلود والبقاء والتضحية .^(٨) تلك هى ديانة الإنسانية التى نصب كونت نفسه كاهنها الأكبر ، ووضع لها شعارا يستند إلى المحبة كبداً والنظام كقاعدة والتقدم كغاية .

علم الاجتماع الوضعى وظواهر الأخلاق والدين :

وما يميزنا من تلك الوضعية فى الاخلاق والدين ، هو أن نشاهد كيف حاول « الروح الوضعى » أن يقتحم معازل الفلسفة فى مصادرها ومباحثها الاصلية ، حين تكشف عن منابع الاخلاق والدين . فلقد رفضت « وضعية كونت » ، أخلاق الفلسفة ، فاعترضت على فكرتى الإلزام الخلقى والإرادة الخيرة ، التى تقول بها مدرسة الواجب عند « كانط » ، تلك المدرسة التى عرفها كونت عن طريق كتابات « فيكتور كوزان *Victor Cousin* » .

كما اعترض أيضا على نفعية « هلفيوس *Helvétius* » ، وانتقد أخلاق المدرسة الاسكتلندية *l'Ecole Ecosaisse* أو مدرسة العاطفة *Le Sentiment* واستند كونت فى اعتراضاته على مدارس أخلاق الفلسفة ، بحجة أنها قد قامت جميعها دون سند من علم ، وتكونت قبل أن يصبح علم الاجتماع علما وضعيا^(٩) .

حيث أن أخلاق علم الاجتماع الوضعى ، تستند إلى المشاهدة *observation*

ولا تقوم على الخيال L'imagination وهى أخلاق حقيقية وواقعية réelle لأنها تستند إلى التجربة ، كما أن القول بالأخلاق الوضعية يعنى أنها نسبية (relative) حيث أن نسبية المعرفة فى كل فلسفة وضعية كانت أم غير وضعية ، إنما يفترض نسبية الأخلاق كنتيجة حتمية لها ، نظرا للارتباط الوثيق بين نظرية المعرفة من جهة ، والمشكلة الخلقية من جهة أخرى^(٧).

ولا يفوتنا أن نذكر أن الأخلاق الوضعية ، إنما تعالج الظواهر الخلقية للإنسان كما هى قائمة بالفعل ، حيث أنها تنبذ دما يفنى أن يكون ، على اعتبار أن ما يجب ، لا أساس له من الواقع ، كما أنه من قبيل الوهم الذى ينكره الروح الوضعى ، ذلك الروح العلمى الذى يقتصر فيما يقول «كوت» ، على دراسة «الواقع» و «النافع» و «المؤكد» و «المحدد» و «المضوى» و «النسبى»^(٨)

وارتكانا إلى هذا الفهم لطبيعة الفكر الوضعى فى المعرفة الأخلاقية ، نقول إن الفلسفة الوضعية تهدف فى ميدان الدين ، إلى إحلال « الروح العلمى » L'esprit Scientifique محل « الروح الدينى » L'esprit Religieux ، كما أنها أيضا محاولة لتطوير الفلسفة الكاثوليكية داخل « إطار الفكرة الاجتماعية » L'idée Sociale^(٩) .

بمعنى أن تصبح الفلسفة الوضعية برمتها ، هى محاولة لدباسة المعرفة والأخلاق والدين من وجهة نظر العلم ، بحيث يحل أخيرا علم الاجتماع الوضعى ، وينهض بحل مشكلات الأخلاق والدين ، بدلا من « أخلاق الفلسفة » و « مبادئها الدينية » . وبذلك تقوم النسبية والتجربة بدلا من م ٣٥ - علم الاجتماع والفلسفة

العقل والمطلق ، ويقوم الموضوع والوقائع faits بدلا من الذات والتصورات
(٩) conceptions

وبكلمات أكثر دقة — نقول مع د جورج بواس George Boas ، ، إن
الوضعية Positivism ، إنما تعنى الوصف الدقيق والمحدد ، للظواهر الحسية
sersory Phenomena ، حتى يصاغ هذا الوصف الوضعى فى د صيغ رياضية
mathematical Formulas ، دون ما حاجة إلى الرجوع إلى علم النفس
الاستبطانى introspective psychology .

حيث رفض كونت نتائج علم النفس الديكارتى الذى يفصل فضلا تاما بين
النفس والبدن (١١) على الرغم من وجود وحدة عضوية ، وتوافر ذلك النسق العام
Le consensus universel (١٢) الذى يخضع له السكائن العضوى برمتيه .
ولا شك أن د كونت ، قد تأثر فى هذا الصدد بكتابات أستاذه دجال Gall ، (١٣)
وبخاصة فى فهمه لطبيعة النفس والبدن ، ورفضه لمبادئ الميتافيزيقا واللاهوت
لأنها فى رأيه مبادئ عامة مجردة abstraite . (١٤)

وما يمتينا من تلك الحركة الوضعية التى اجتاحت ميدان علم الاجتماع
الدينى ، هى أنها قد أكدت على الجوانب الراقية والنسبية لظواهر النفس
والاخلاق والدين .

وإستنادا إلى تلك النسبية والواقعية ، عالج الاجتماعيون مشكلات الفلسفة فى
الاخلاق والدين ، من زاوية « النسبى » و « الوضعى » ، ورفضوا « المعيارى »
أو « الدائى » .

وبذلك تحققت مبادئ تلك الفكرة الوضعية ، اجتماعيا فى المدرسة

الفرنسية لعلم الاجتماع ، تلك المدرسة التي حاولت أن تقدم حلولاً اجتماعية ووضعية
لفلسفات الدين والأخلاق . فأصطدمت مدرسة دور كايم بصميم المشكلة الأخلاقية
وتناولت مسألة الإرادة والالزام والواجب الخلقى ؛ وعالجت « مشكلة القيم »
و « الأحكام التقييمية » Jugements de Valeur .

وطرق إيني بريل - مسألة « للمياري والنسبي » في الأخلاق وعلم الماديات
الخلقية ، وناقش مسألة الضمير وغاية السلوك الخلقى ، وذهب « البيرباييه »
Albert Bayet ، بالوضعية والموضوعية في الأخلاق إلى الحد الذى يسطع فيه
منهجها علمياً لدراسة الظواهر الخلقية .

ولقد اصطدم الاجتماعيون أيضاً بصميم « المشكلة الدينية » ، فاقترحوا معارف
عريضة في الفلسفة حين طرقت أبواب « الانتولوجيا » Ontologie ، والكوزمولوجيا
Cosmologie . تلك الأبواب الفلسفية الهامة التى تربط بميتافيزيقا الدين وفلسفة
الوجود . وهى مباحث فى الوجود المطلق ، تتناول « وجود الإنسان » ، وتماجد
« فكرة الألوهية » ، و « أصل العالم ومصدره » ، وكلها مسائل وثيقة الصلة بفلسفة
الدين ، التى يدبر عنها « فرجيليوس فيرم » Vergilius Ferm فى تعريف جامع
دقيق ، فيقول :

« إن فلسفة الدين بحث فى موضوع الدين ،
« من الناحية الفلسفية .. ومن مسائلها طبيعة »
« الدين ووظيفته وقيمته وصدق دعاواه » الدين ،
« والأخلاق .. صلة الله بالإنسان من حيث »
« الحرية والمستولية ، الكشف الصوفى الصلاة ،
« واستجابة الدعاء ، قيمة الصور التقليدية »
« فى التماجد والشعائر والعقائد والطقوس »

« والوحد ، مسألة طييمة الاعتقاد والإيمان ، »

« مسألة الألوهية ووجودها . (١٥) »

ويتضح لنا من هذا التعريف الشامل - كيف تتشعب المسائل في فلسفة الدين ، وكيف تمتد أطراف المشكلة الدينية وتكثر أبعادها وتزاي أجزاؤها .

ولقد حاول علم الاجتماع أن يسهم في تلك المسائل بسهم وافر ، فكذب الاجتماعيون وأطبقوا في تفسير طبيعة الدين ووظيفته وقيمه الاجتماعية ، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية وسائر المظاهر النسلورية (١٦) التي تجعل من الدين ظاهرة اجتماعية أو ثقافية ، تتميز بالضرورة والغموض في عالم المجتمعات وديا الثقافات . كما عكف الاجتماعيون أيضا على دراسة مسألة الألوهية ووجودها ، ومسألة النفس . أصلها وروحانياتها وصلتها بالبدن ، وعلاقتها بالعالم ، ومصيرها في انفصالها ببديتها ، وانفصالها عن العالم .

التوتمية كنظرية كوزولوجية :

ولقد كانت النزعة التوتمية *totemism* ، هي المفتاح الاجتماعي الذي بفضلُه إفتحم دور كايم ميدان « الانطولوجيا » وفلسفة الدين ، حيث نظر دور كايم إلى التوتمية كنظرية كوزولوجية تفسر مقولات « الله » و « النفس » و « العالم » من وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك في أن دور كايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن « البدايات الأولية للحياة الدينية » *Les Formes Élémentaires de La Vie Religieuse*

بقصد الاضافة ورغبة في الزيادة في ميدان علم الاجتماع الدينى ، بقدر ما كان يكتب الرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التى أثاروها في فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة . فلقد تعرضت « ميتافيزيقا علم الاجتماع » ، في تضاعيف هذا الكتاب لمشكلات فلسفية من الدرجة الأولى : بقصد تفسيرها وإمالة اللثام عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .

فلقد أعلن دور كايم في بداية هذا الكتاب ، أن الدين « شىء اجتماعى chose Sociale » ، وأنه مصدر العلم والفلسفة . ثم حاول في خاتمة كتابه ، أن يؤكد صحة تلك القضية ، من خلال دراسته للظاهرة الدينية التوتمية ، التى اعتبرها أبسط الظواهر وأكثرها بدائية ، كما اعتبرها مصدرا أساسيا لسائر الاتجاهات الفكرية الكبرى في الديانات المعاصرة ، فمن طريق التوتمية الاسترالية ، اعتدى دور كايم إلى ذلك التقسيم الدينى الحاسم بين ما هو « مقدس Sacré » وبين ما هو علمانى أو « دنيوى Profane » .

كما أكد دور كايم أيضا ، أن الديانة التوتمية هى المصدر الاجتماعى الحاسم الذى بفضلته نهتدى إلى فكرة « الروح » و « النفس » و « الشخصوس الخرافية » و « فلكلور الأساطير » ، وهى الطريق الممسد الذى يوصلنا إلى فكرة الألوهية المحلية والعالمية ، وما يصاحبها من طقوس القرбан « والتناول الربانى » أو « العشاء المسيحى » وفى تفسيرها لطقوس التكفير والتقرب من الذات الالهية المقدسة (١٧) .

ولقد استخلص دور كايم من دراسته للدين التوتيمى ، أنه يمكن بفضلها

أن نتوصل إلى نتائج عامة ، لا تتعلق بالتوتمية فحسب بل وتتعلق أيضا بفهمنا لمساهمة الدين وطبيعته بصفة عامة .

وأراد دور كايم بهذا المعنى أن يشيد نظرية عامة في الدين استنادا إلى تعميم تلك الظاهرة التوتمية التي يعتبرها أبسط الظواهر الدينية . ولقد استند دور كايم في هذا التعميم للفكرة التوتيمية ، على اعتبار أن الدراسة الدقيقة — على حد قوله . . « لظاهرة واحدة فريدة » ، قد تصل بفضلها إلى « قانون عام » ، ولذلك حاول دور كايم أن يؤكد ثبات هذه الظاهرة التوتمية وعمومها في مختلف الديانات البدائية والمتحضرة .

ويرهن دور كايم — على صحة هذا الزعم ، بمثال يستنبطه من علوم البيولوجيا ، يقول إنه إذا نجح العالم البيولوجي في اكتشاف سر الحياة وأصلها ، بدراسة لحالة جزئية فريدة لأية كائن من الكائنات البروتوبلازمية ، فإن هذا الاكتشاف يمكن العالم البيولوجي من تطبيقه على كل مظاهر الحياة العليا ، لأنه « قانون عام » ، يصدق على كل حالة جزئية من حالات الكائنات الحية حتى في أكثرها تعقيدا وأشدّها تركيبا .

وعلى هذا الأساس يريد دور كايم بدراسته لأبسط مظاهر الحياة الدينية أن يتوصل إلى اكتشاف الأصول الأولية والعناصر الأساسية للفكر الديني ، ومن ثم يستطيع بفضلها أن يعمم وأن يتوصل إلى قانون تخضع له الظاهرة الدينية ، كما يفعل عالم الطبيعة أو البيولوجيا في ميدان الظواهر الفيزيائية والبيولوجية .

وارتكابا إلى هذا الفهم — فانتا إذا ما درسنا الأصل السوسبيولوجي

لفكرة الله ، وفكرة النفس عند أبسط الشعوب تدينا وأكثرها بدائية فأننا نستطيع بالتالى أن نفسر هاتين الفكرتين الديينيتين ، لدى الشعوب المتقدمة والمجتمعات الأكثر تحضرا وثقافة .

ولذلك اعترض دور كايم على الفلاسفة ، الذين يفسرون الدين على أنه نسق من الأفكار التى تتعلق بموضوع محدد ، وصفوه بالسمو واللاتماهى infinite ، وخلعوا عليه معانى الخلود والقداسة . على الرغم من أن تلك الأفكار التى تدور حول « الآلهية » ، وما تختص به من « خلود وتمال » ، إنما صدرت جميعها عن أصول إجتماعية ، ولا ترتد بحال إلى عالم الفكر والقيم التى تتعلق بالجوانب الفطرية فى الانسان ، إذ أن جملة هذه الأفكار الدينية قد وردت إلينا من عالم البناء الإجتماعى . (١٨)

وذهب دور كايم — إلى أن فكرة القداسة فى ذاتها هى نبجيل الجليل ، كما أن فكرة الله فى نفس الوقت ، هى موضوع محبة بالرغبة والمجذب (١٩) ، إلا أن دور كايم ، يصفى على فكرة القداسة طابعا إجتماعيا ، كما يخلع على المجتمع خصائص الآلهية بما فيها من جمال وجلال .

على اعتبار أن الدين فى جوهره « شئ إجتماعى » له وظيفة كقوة روحية خلاقة تهدف إلى حفظ المقدسات الاجتماعية ، ولذلك يتفاعل النظام الدينى مهما بلغت بدائيته أو متحضرة ، مع كل مظاهر الحياة الاخلاقية الجمعية ، بفضل تلك العلاقات التى تتولد عن روح تلك المشاعر الدينية التى تدفعنا بقوة نحو مثال الخير والحق والجمال . (٢٠) فنقتصر قوى الخير على قوى الشر ، وتغلب الحياة على الموت ، وينشر النور أجنته ليبدد ظلام الرذيلة وجهاليتها .

لفلسفة الأخلاق والدين :

ومن هنا تنتقل إلى مسألة الصلة بين الأخلاق والدين ، وهى مسألة جوهرية تعتبر من المصادر الأساسية لفلسفة الدين ، كما وجدناها فى تعريف « فرجيليوس فيرم » . وبصدد تلك المسألة الهامة ، نجد أن الفلاسفة قد شيدوا أنساقهم الخلقية وأقاموا قواعد الإخلاق على أساس الدين .

فافترض كائنا لواجب الخلقى مصدرا إلهيا ، على إعتبار أن الدين عند كائنا هو المصدر البعيد لأخلاقه وفكرته عن الواجب . (٢١)

ولكن الفلسفة الوضعية الاجتماعية قد فصلت بصدد تلك المسألة بين الأخلاق والدين . فقد وجد « كونت » أن المشكلة الأخلاقية طالما كانت على اتصال وثيق بمشكلات الدين والميتافيزيقا ، فهاجم الحلول التى قدمها « علم اللاهوت » والفلسفة الكاثوليكية ، لأنها فى رأيه تسم بالجمود ، ولا تتابع مقتضيات التقدم ، ولا تتمشى مع نتائج البحث العلمى أو الوضعى (٢٢)

وحاول « كونت » ، استنادا إلى هذا الفهم ، أن يصطنع أخلاقا وضعية بعيدة عن كل فكرة دينية أو لاهوتية ، خالصة عن كل مصدر ميتافيزيقى . ولقد أعلن تلميذه النجيب « إميل دور كايم » فى كتابه عن « التربية الأخلاقية L'Education Morale » ، أعلن الاستقلال الكامل ، والفصل التام للأخلاق عن الدين ، وذهب إلى ضرورة التأكيد على أن تكون التربية الخلقية ذات صبغة دنيوية محضة ، لا تستند إلى الديانات المنزلة . بحجة أن أم ما تتصف به أخلاق الشعوب البدائية ، هى أنها دينية خالصة ، إذ أن أكثر الواجبات البدائية لا تتعلق بصلة الفرد البدائى بالآخر ، ولكنها جميعا تحصر علاقة البدائى وواجباته نحو الآلهة . (٢٣)

وطالما ارتبطت أيضا الأخلاق بالدين في المجتمع اليسوثاني ، وفي المجتمع المسيحي القديم . وما زال الدين حتى اليوم ، يضمن للأخلاق احتراماً ، ويحيطها بهالة من القداسة ، فيقوم برده من تحدته نفسه في الخروج عليها . وذهب دور كايم — إلى أن وظيفة الدين تقتصر الآن فقط على حماية الأخلاق ، فهو لا يؤسس الأخلاق بقدر ما هو رباط ضمان لها وأساس حماية فالنظام الأخلاقي لم يشرع للالفة وإنما شرع للناس في المجتمع (٢٤) ولقد ازداد استقلال الأخلاق قوة بمد قيام البروتستانتية ، لأن المذهب البروتستانتي يقل كثيراً من قيمة الشعائر في ذاتها ، ويخفف من حدة الطقوس الدينية .

ومن هنا بدأ الرباط الديني للأخلاق ينحل شيئاً فشيئاً مع مضي الزمان والتاريخ . ويقول دور كايم أننا إذا كنا الآن نطالب بفصل مجال الدين عن الأخلاق ، فأنتا لا تفعل سوى أن تتابع مجرى التاريخ .

ويبني أن لا ننسى أن الدين والأخلاق ، قد كانا يرتكزان على دعامة واحدة إذ أن الإله — وهو محور الحياة الدينية قد كان أيضاً الضمان الأعلى للنظام الخلقى . (٢٥) هذا ما يذهب إليه دور كايم .

وليس من شك — من وجهة نظر الفلسفة — أن هناك إتصالاً وثيقاً بين مصادر المشكلة الأخلاقية وأصول المسألة الدينية . على اعتبار أن المسألة الأخلاقية في ذاتها ، إنما تقتض — إرادة ، و سلوك ، و عمل ، ، كما أن الدين في ذاته هو — اعتقاد ، و إيمان ، و معرفة بالمطلق ، فلا يمكن للمشكلة الأخلاقية إلا أن تثير المشكلة الدينية .

وما يمتدنا من وجهة النظر الفلسفية ، هو مسألة منابع الأخلاق والدين ،

في عمومها وشمولها بين سائر البشر دون نظر إلى زمان أو مكان . وذلك هي المشكلة الحاسمة التي قامت بين علماء الاجتماع وفلاسفة الأخلاق . حيث أن الأخلاق يدرسها الاجتماعي من زاوية « النسبي » و « الوضعي » ، ويدرسها الفيلسوف من زاوية « المعيارى » و « المطلق » . ومن هنا يحتدم النقاش حيث أن الفيلسوف يتطلع إلى « الكلية » دون الالتفات إلى أخلاق زمان معين أو بيئة معينة . ويتجلى هذا التطلع إلى الكلية في أكل صوره ، في « صيغ الواجب » والقوانين الآمرة لدى مدرسة كاط . بقصد قيام « قواعد مطلقة » لما ينبغي أن تكون عليه الإرادة الحرة والسلوك الانساني الحق .

وعلى هذا الأساس أصدر كاط قوانين الواجب على اعتبار أنها قوانين أمرية مطلقة ، وكأنما يشرع كاط لأخلاق الانسانية جماء .

ولم يتردد رينوفيه Renouvier « بهذا الاعتبار المطلق ، من أن يوازن بين « الأخلاق » من جهة « والرياضيات » من جهة أخرى . فهو يقول في فقرة هامة من كتابه « علم الأخلاق science de la Morale » :

« إنه يوجد شيئا مشتركا بين الأخلاق ،
والرياضيات . وهو أنهما لا يوجدان في
« صورة العلم إلا إذا قامتا على أساس مفاهيم »
« محضة خالصة » . فإن التجربة والتاريخ هما
« أبعد عن تمثيل قوانين الأخلاق عما بعد »
« الطبيعة » عن تحقيق الأفكار الرياضية تحقيقا ،
« دقيقا . ورغم ذلك ، فإن هذه القوانين وهذه
« الأفكار هي أشكال عقلية ضرورية أيضا ، »

« هذه ضرورية من أجل تنظيم الحواس ، ،
« وتلك ضرورية من أجل توجيه الحياة ،
« ومن أجل الحكم . (٢٧) »

ويتضح من هذا النص أن « رينوفيه » يظل أميناً على التقليد الكانطى ، حين
نجده يقابل بين قوانين الأخلاق من جهة ، وبين التجربة والتاريخ من جهة أخرى .
فيرى أن الأخلاق هي كالباضيات تتأخر عن الزمان ولا تتصل بالتاريخ . حيث
أنها حقائق خالدة مجردة عن عناصر الزمن والتجربة والتاريخ .

ومن هنا يحرص الفلاسفة على أن يشرعوا لأخلاق الإنسان المطلق ، الإنسان
النرد المجرد الذى نراه فى كل زمان ومكان . الأمر الذى دفع « سبينوزا Spinoza »
إلى أن يكتب أهم كتبه عن « الأخلاق Ethics » ، ليبر فيه عن فلسفته الأخلاقية ،
فى صورة « تعريفات definitions » ، « ومسلطات Postulates » ، و « قضايا
أولية Axioms » ، تماماً كما فعل « إقليدس Euclid » بصدد قضايا الرياضة .

ولذلك لم يفتقد « سبينوزا » بفكرة الزمن أو التجربة والتاريخ ، وإنما يتحرر
حكيم سبينوزا من أهوائه الحسية ، ولا ينشغل بالأحداث من حوله ، فتشاهد
هذا « الحكيم السبينوزى » وهو يتقدم بصدد المعرفة من « حال إلى حال » ،
ويتنقل من حال المعرفة من النوع الأول ، وهى تلك المعرفة التى تصدر عن
الاحساسات والمشاعر والرائز إلى تلك المعرفة التى من النوع الثانى ، ويراد بها
تلك « المعرفة الحدسية » الصادرة عن « الحدس العقل Rational insight » . (٢٨)
ثم ينتقل أخيراً ويتقدم إلى حال المعرفة من النوع الثالث ، وهو ما يسميه
« سبينوزا » Scientia Intuitiva ، تلك المعرفة التى تصدر عن الحب العقل

والنقطة بمعرفة الله ، والاستمتاع بالحرية الكاملة في بلوغ الخلود . (٢٩) حيث أن
 الإنسان الحر ، عند سبينوزا هو ذلك « الإنسان الفاضل » ، والأخلاقي الأمثل
 الذي يتحرر من علائق البدن ، ولا يحيا حياة « العبيد Slaves » ، الذين انغمسوا
 في جهالة الخرافة وشهوة الفرائز ، فالعبد عند سبينوزا هو ذلك الإنسان الذي
 استبوته الفريضة وتسلطت عليه الشهوة ، أما الإنسان الحر Free man فهو الذي
 استطاع أن يتحرر من شهوته ، فجرد ذاته عن الهوى فأصبح حرا طليقا (٣٠)
 من كل قيد أو حجاب .

وتتمثل فضيلة « الإنسان الحر » في المحبة ، حيث أن الكراهية حجاب ، وهي
 أم الرذائل عند سبينوزا ، والإنسان الحر لا يعتقد ، لأنه يتحرر تماما من حجب
 الكراهية والهوى والرغبة ، وإن دفع نحو غاية واحدة تتمثل في تحقيق الخير
 والمحبة (٣١) .

هذا مثال من أخلاق الفلاسفة الذين يشرحون « للإنسان المطلق » ، وما يعنيننا من
 ذلك أن أخلاق الفلاسفة كما وجدناها عند « سبينوزا » ، و « كانط » ،
 و « رينوفييه » ، هي أخلاق « الإنسان بما هو إنسان » ، وهي الأخلاق المطلقة
 التي تضع المعايير والقيم ، والتي تشرح للإنسان في كل زمان ومكان .

موقف علم الاجتماع من المطلقات :

ولكن أخلاق الاجتماعيين قد رفضت المطلق ، فهو ليست مطلقة ، وإنما تنقسم
 بالوضعية والنسبية ، فما هو أخلاقي وفاضل في ثقافة ما ، قد لا يعد كذلك
 بالنسبة إلى ثقافة أخرى . ولذلك اعترض الاجتماعيون على فكرة الأخلاق
 المطلقة ، كما اعترض أيضا أصحاب النزعة التاريخية على جرحى فلسفات الأخلاق
 على تجرييد الإنسان ، ونزعه عن سياق التاريخ ، وأنكروا فصله أو عزله عن إطار
 الزمان ، حيث أن الإنسان لا يعيش في عزلة عن بنية الزمن والتاريخ والتجربة .

فافترض التاريخيون على أخلاق الفلاسفة ، تلك التى تتناحى عن أعراض الزمان والمكان ، وذهبوا إلى أن واضعى الأخلاق أنفسهم مثل « أرسطو » ، و« سينيوزا » ، و« كانط » ، إنما هم بشر يعيشون فى تاريخ ، ويفكرون داخل إطار التاريخ . حتى أننا نجد فى كتاباتهم وآثارهم الفكرية والمذهبية ، ما يفسر عن بعض الجوانب الواقعية والتاريخية التى صدرت عن واقعهم التاريخي والاجتماعي .

فلم يتجرد « ديكارت » ، عن ذاته ، حتى ولو عزل نفسه ، ود وضع العالم بين قوسين ، ، ولكنه رغم ذلك لم يستطع أن يتجرد من شخصيته التاريخية ، شخصية الرجل الفرنسي المذهب ، تلميذ اليسوعيين النجيب (٣٣) .

إن « ديكارت » ، رغم الشك فى ذاته وفى العالم — يحتفظ دون شك ، بذاته التاريخية ، التى تتمثل فى صورة إنسان وفيلسوف فرنسي ، يمر عن فلسفة القرن السابع عشر ، ويحتفظ بصورته الإنسانية التى يمكن أن « تجتليها » ، وأن تتكشفها بدراسة كتاباته وآثاره الفاسفية . ولذلك كان الزمان التاريخي عنده مأتماهم ، هو الذى « يخلق الفكر » ، ويفسر مختلف الفلسفات ، ويضع القيم الأخلاقية التى تصدر عن روح العصر ، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بنسق ثابت من القيم والتصورات (٣٤) ، على ما أشرنا فى الجزء الثانى من هذا الكتاب .

ولذلك ، فإن القيم الأخلاقية ، لا توجد خارج التاريخ ، . وإنما هى ولادة عمليات التاريخ ، وتصل بالوجود الإنسانى الكامل . فالقيمة الخلقية بهذا المعنى ترتبط بالنسيج الزمانى المتصل بالوجود الإنسانى ، والمرتبطة بالوضع الطبقي

(٣٠) دكتور قبارى محمد اسماعيل « علم الاجتماع والفلسفة » الجزء الثانى — صفحات

والاجتماعى . حيث أن القيم التى ينمض بدراستها علم الاجتماع ، هى قيم موضوعية objective values تصدر عن المجتمع والتاريخ ، وعن نظرتنا إلى عالم الموضوعات المشخصة . فهى ليست بالتالى قيماً ذاتية ، كذلك التى حدثنا عنها الفلاسفة ، فهذه قيم ميتافيزيقية خالصة ، تختلف تماماً عن تلك القيم الاجتماعية الحية المصادرة عن بنية الحياة ، وروح المجتمع والتاريخ ، وعن استحساننا وتفاعلنا المستمر بمواقف التاريخ (٢٤) .

ولذلك يقول د ويرنر ستارك Werner Stark ، إن هذه القيم التاريخية ، فوق أنها قيم موضوعية ، هى أيضاً قيم واقعية لأنها تصدر عن الواقع الاجتماعى ، وتستمد شروطها ومادتها من شروط التاريخ ومادة المجتمع ، ولذلك فإنها قيم نسبية ، لأنها وليدة المواقف والظروف الاجتماعية (٢٥) .

واستناداً إلى هذا الفهم التاريخى والاجتماعى ، أصبحت «نسبية القيم» بمثابة حادث واقع لا يصح إغفاله ، ولا ينفع البكاء عليه . وكانت هذه النسبية هى نقطة البدء التى انطلق منها الاجتماعيون . وتحولت الأخلاق من مجال «الواجب» ، ود المطلق ، إلى مجال «الحادث» و«النسبى» ومن ميدان «ما ينبغى أن يكون» ، إلى دراسة «ما هو كائن بالفعل» . وأصبحت القواعد الأخلاقية عند «دوركايم» رد لى بريل ، ود البيربايه ، واقعا معطى ، يتخضع للملاحظة العلمية وطرق البحث العلمى .

• • •

وختاماً — بعد أن استعرضنا مختلف المسائل التى تعرض لها علم الاجتماع فى ميدان الأخلاق والدين .

سنحاول فى الفصل الثانى ، أن نتاقش المشكلة الأخلاقية برمتها ، كما صدرت عند الفلاسفة ، وكما عالجها الاجتماعيون حين حاولوا أن يسهموا فى

حل مشكلات الأخلاق من وجهة النظر الإجتماعية . فعالج د دوركايم ،
د مشكلة القيم والأحكام التكوينية ، ، ودرس مشكلة الإرادة والإلزام
و د الواجب ، استناداً إلى وجهة النظر الجمعية . كما عالج د لوسيان ليفي بريل ،
مسألة د المعيارى والنسبى ، فى الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، وناقش
مسألة د الضمير الخلقى ومحتوياته ، ، ودرس مسألة د الزمان والمكان ، فى
الأخلاق وغاية السلوك الخلقى .

ولقد أكل د البريمايه Albert Bayet « وجهة النظر الاجتماعية الوضعية ،
حين يتم مبادئ النزعة الوضعية فى الأخلاق ، ويصوغها فى منهج علمى لدراسة
الظواهر الأخلاقية ، فى ضوء نزعة أو موت موضوعى خالص .

وسنحاول فى الفصل الثالث - أن نقتصر فيه على بحث المشكلة الدينية ،
بالإشارة إلى النظرية التوتمية ، وتفسيرها لمقولات «الله» و«النفس» و«العالم» ،
من وجهة النظر السوسولوجية .

الفصل الثاني

المشكلة الأخلاقية

- فكرة الواجب بين « كائن » و « دور كائن ».
- مبدأ إستقلال الإرادة .
- مشكلة القيم والأحكام القيمية .
- المعيارى ، و « النسبى » فى الأخلاق .
- مشكلة الانسان والعنصر الخلقى .
- والبيريايه ، ودراسة الظواهر الخلقية .

حين افتتح «جورفيتش Gurvitch» كتابه عن الأخلاق النظرية وعلم العادات الخلقية *Morale Théorique e Et Science des Moeurs* يقول : إنه ليست هناك مشكلة تمارت حولها المناقشات ، واكتفتها الصعوبات والمتناقضات ، كما هو الحال في المشكلة الخلقية ، تلك المشكلة أثار صراعا رهيبا بين ، وجهات النظر الفلسفية ووجهة النظر الاجتماعية في الأخلاق .

حيث حارت المسألة الأخلاقية وترددت بين « الأخلاق النظرية ، وهي أخلاق الفلسفة ، التي أطلق عليها ليقي بريل إسم ماوراء الأخلاق *Métam morale* ، وبين علم الاجتماع الأخلاقي أو ما أسماه ليقي بريل أيضا — بعلم العادات الخلقية *la Science des Moeurs* » (٣٦) .

ولقد قسم «رينيه لوسين René Lesenne» في كتابه «رسالة في الأخلاق العامة *Traité de Morale générale*» ، قسم مدارس الأخلاق التي إصطرحها في الفلسفة ، إلى ما أسماه «بأخلاق اللذة *Morales Du Plaisir*» (٣٧) ، عند «أرسنيب ، ود أيفور ، وأخلاق المنفعة *Morales de L'intérêt*» (٣٨) عند «بنثام ، ود ميل ، ثم الأخلاق النفعية التطورية *L'utilitarisme* عند «هربرت سبنسر» (٣٩) *évolutionniste* .

ثم أشار «لوسن» بعد ذلك إلى مختلف أشكال الأخلاق الاجتماعية ، مثل الأخلاق الغيرية *L'altruisme* (٤٠) عند كومت ، والأخلاق الوضعية السوسيولوجية *La Positivisme Sociologique* عند «إميل دور كايم» ، ود لوسيان ليقي بريل « (٤١) » .

وفي الواقع لقد صدرت المشكلة الأخلاقية في الفلسفة اليونانية كسألة سلوكية خالصة ، واستنادا إلى مبادئ عقلية ، ولذلك جمعت الأخلاق

السقراطية من « الفضيلة علما ، ومن « الرذيلة جهلا » . الأمر الذى دفع دإمبل
بوترو Boutroux ، إلى أن يرفع « سقراط ، إلى مرتبة المؤسس الحقيقى لعلم
الأخلاق . (٤٢)

ولقد انحصرت المشكلة الأخلاقية عند اليونان ، فى وسائل غائية ، لتحقيق
السعادة أو الغاية المثلل للانسان (٤٣) . فصدرت بذلك أخلاق الخير أو الفضيلة
عند سقراط وأفلاطون وأرسطو .

كما صدرت أيضا أخلاق اللذة عند « ارستيب Aristippe ، وتجلت
ونضجت عند « أبيقور Epicure ، . ولقد اتجهت الأخلاق فى الفلسفة الحديثة
إتجاهها نفعيا عند « هوبز Hobbes ، و « هلفتيوس Helvétius ، . وتكلم
النفسيون عما أسموه بالمنفعة الشخصية والمنفعة العامة . كما أخذت الفلسفة التجريبية
بمبادئ المنفعة ، فاستندت أخلاق « دافيد هيوم ، إلى فلسفة اللذة والألم ،
وعاطفة الاستحسان والاستهجان ، فالخير هو ما يجلب اللذة ، والشر هو ما يجلب
الألم ، لأننا نتجه بمواطننا نحو اللذ ، ونبتعد عن المؤلم : (٤٤)

وتشتق عواطف الاستهجان والاستحسان عند « هيوم ، ، مما يسميه بالحاسة
الخلفية Moral Sentiment . وبفضل تلك الحاسة الخلقية يستطيع أن يميز
الانسان بين ما يحقق السعادة ، وبين ما يسبب التمساة ، ومن ثم كانت تلك
الحاسة الخلقية حاسة إنسانية ، ولقد أطلق عليها بالفعل اسم الحاسة الانسانية
Sentiment of Humanity (٤٥) .

وتختلف أخلاق كانط كلية عن الأخلاق المحسية التجريبية عند هيوم ،

فلم تذكر تجريبية هيوم شيئاً عن مفهوم «الواجب Le Devoir» ، أو الخلقى ، ، أو الإرادة الخيرة La bonne volonté على ما فعل كانط . حين كشف النقاب عن مقولات خلقية جذرية بالنظر ، وحين اعتبر «الواجب والالزام» والصواب والخطأ ، من الأفكار الأخلاقية الرئيسية . حيث أن الانسان الأخلاقى عند كانط هو ذلك الانسان الذى يتميز بالإرادة الخيرة أو بالنية العلية ، التى تدفعه نحو فعل الخير طبقاً للواجب ووفقاً للقانون الأخلاقى . (٢٧)

ولا يصدر الفعل الأخلاقى عند كانط إلا عن إرادة غيره ، كما أن من طبيعة الإرادة الخيرة أنها تنزع دائماً نحو الصواب . حيث أن صواب العقل أو خطئه إنما يستند إما إلى إرادة الخير أو إرادة الشر ، أى أن طبيعة الفعل فيما يتعلق بالصواب والخطأ ، تعتمد أصلاً على طبيعة الدافع الأخلاقى أو « النية » .

فإنك أفعال إرادية تستند إلى دافع impulse ، وأخرى تستند إلى مبدأ principle . (٢٨) . فإذا ما أحسنت مثلاً إلى إنسان نظراً لبؤسه أو فظاعة حاله ، فإن هذا الفعل الإرادى الخلقى ، يستند أصلاً إلى دافع الشفقة . ولكننى إذا أردت العمل طبقاً للإرادة الخيرة . التى هى « إرادة العمل بمقتضى الواجب » ، فإننى أقوم بواجب الاحسان لا شئ . إلا أنه الواجب ، ومعنى ذلك أتقن أقوم بهذا الفعل الإرادى الخلقى ، تبعاً لقانون مطلق ، واستناداً لمبدأ أخلاقى عام .

والواجب عند كانط — قانون — وهو أمر مطلق صريح Un impératif catégorique وذلك هو « القانون الرئيسى الذى يفرضه العقل العمل

الحالص *Loi fondamentale de la Raison pure pratique* ، إنه من قبيل المسلمات الرياضية *Pastulates mathématiques* غير قابل للبرهنة ، لأنه من فرض العقل العمل الحالص — الذى يحتم الواجب بقوله : « تلك هى إرادتى ، وذلك هو أمرى *Sic volo, Sic Jubeo* » (٤٨) « إن واجبى هو ألا أصرق ، يجب أن أحترم هذا الواجب لأنه هو الواجب ولأن العقل العملى هو الذى أمرنى بطاعته » (٤٩) وهذا هو الواجب كقانون .

وإذا كانت خاصية القانون هى السكينة والضرورة ، فالأمر المطلق لا يعرف ، إلا بكنية القانون الواجب على حكم الإرادة أن يطابقه . ومن هنا كان الواجب قانونا مطلقا عاما فى كل زمان ومكان . فلتعمل وفقا للإرادة الحرة ، ولننظر إلى الإنسانية كما لو كانت غاية وليست وسيلة ، ولتجعل إرادتنا حرة ، كما لو كنا مشرعين للقانون . (٥٠) وهكذا وصل كانط إلى فكرة إرادة خلقية ، هى « إرادة الواجب » ، وهى إرادة مشرعة تصدر القانون الكلى للمطلق ، وتلك هى ميتافيزيقا كانط فى الأخلاق ، وفلسفته فى الواجب .

. . .

ولقد عارض الإجتاعيون على تلك الأخلاق الصورية ، وخرجوا على ميتافيزيقا كانط للواجب المطلق . وتعقبوا تلك الضرورة والسكينة التى يتسم بها القانون الأخلاق . وذهب الإجتاعيون إلى أن الأخلاق ظاهرة لها أصولها ومصادرها الاجتماعية ، وإلى أن القواعد الخلقية ليست مطلقة ثابتة ، وإنما هى نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان .

وإستنادا إلى تلك الأسس الوضعيه والنسبيه ، صدرت أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق .

تلك الأصول والقواعد التي أرساها « أوجست كونت » ، وأكبتها جهود « دوركايم » ، وكتابات « ليني بريل » ، و « البيربايه » ، حيث لا تشغل كل منهم بمسألة أو يمدد من المسائل المتعلقة بالمشكلة الأخلاقية . فانفصل « دوركايم » ، بمسألة « الواجب والإرادة » ، والتفت « ليني بريل » ، إلى فكرة النسبية في الأخلاق والضمير الخلقى ، وأكمل « البيربايه » جهود المدرسة الاجتماعية ، بتحديد قواعد المنهج العلمى لدراسة الظواهر الخلقية بطريقة وعلمية .

فكرة الواجب والقواعد الأخلاقية بين « كانط » و « دوركايم » :

ذهب « دوركايم » ، إلى أن الحقيقة الأخلاقية ، هى بالضرورة حقيقة اجتماعية . وأن القواعد الأخلاقية ، إنما تصدر أصلاً عن سلطة خاصة بمقتضاها تسلك سلوكاً أخلاقياً . ولذلك يؤكد « دوركايم » ، على فكرة الواجب الكانطية ، ويأخذ بتعريف « كانط » ، لفكرة الالتزام الخلقى . حيث أن الالتزام عند « دوركايم » ، هو الخصيصة الأولية لكل قاعدة أخلاقية (٥١) .

ولكن « دوركايم » ، من جهة أخرى ، قد أخذ على « كانط » ، أن فكرة الواجب المجرد ، هى فكرة فارغة صورية ، ولا تتضمن فكرة التخلق فن المستحيل أن نقوم بفعل ما — لمجرد الواجب أو الأمر القطعى — دون أن نأخذ فى إعتبارنا فحوى الواجب ومضمونه ، وأن نمن الفكر فى هذا المضمون .

إن القانون الخلقى والقواعد الأخلاقية ، لا تصدر عند « دوركايم » ، عن مسلمات قبلية على ما يقول « كانط » . فأخلاقية « كانط » ، هى أخلاقية « مجردة » . والواجب الكانطى هو « صورى خالص » (٥٢) .

ولذلك رفض « دوركايم » واجبات وقواعد العقل العمل الخالص ، وقبل الواجب الخلقى حين يصدر عن المجتمع ، على اعتبار أن المجتمع هو الكائن الاخلاقي الأعظم ، الذي عنه تصدر الحياة الاخلاقية (٥٣) ومن ثم يكون للواجب الخلقى شروطه الاجتماعية ، التي تفرض على الانسان الاجتهاد لإزما وقبرا ، ومن هنا تنشأ الاخلاقية الاجتماعية ، على اعتبار أن المجتمع هو السلطة الاخلاقية العظمى ، وهو مصدر الخير الاسمي لسائر الأفراد الذين هم أعضاء فيه .

وفي محاضرة ألغاما « دوركايم » عن « تحديد الوقائع الخلقية » ، في الجمعية الفلسفية الفرنسية التي أُلقيت في ١١ فبراير سنة ١٩٠٦ يقول دوركايم : إن الحقيقة الاخلاقية تظهر لنا في مظهرين مختلفين ، يفنى أن نحدد بينهما : « مظهر موضوعي objective ، و « مظهر ذاتي (٥٤) subjective » .

ولذلك نشاهد أن لكل شعب أو ثقافة ، قواعد أخلاقية عامة تنسج بها الحياة الجمعية ، وتُسود في حقبة معينة من التاريخ ، بمعنى أن أخلاقا عامة يشترك فيها الأفراد في مجتمع معين بالذات .

ولكننا إذا تركنا هذه الحاسة الخلقية العامة جانبا ، فإن هناك عددا من الاخلاق الخاصة ما لا حصر له . فكل فرد ، وكل ضمير خلقي إنما يعبر عن الاخلاق العامة بطريقته الخاصة ، ولا يوجد ضمير خلقي يعكس لنا صورة مطابقة تمامًا للاخلاق السائدة في زمانه ، حتى يمكن القول إن الضمير الخلقى قد يبدو « لا خلقيا » ، إذا نظرنا إليه من نواح خاصة .

ويقول دوركايم — اننا إذا كنا نريد دراسة الاخلاق دراسة موضوعية ، فلا يهمننا من هذين المظهرين ، إلا المظهر الأول ، لأنه يعبر عن الحقيقة

الخلفية الموضوعية التي تعد مصدرا عاما نستطيع بفضلها أن نحكم على الافعال الفردية .

وذهب دوركايم إلى أن الظاهرة الخلقية ، تظهر لنا من خلال إطار اجتماعي ،
يتمثل في تلك القواعد أو الالتزامات ، التي يمتثل على الفرد أن يحدد سلوكه
بمقتضاها . (٥٥) فالأخلاق إذن ليست إلا مجموعة من القواعد الخلقية ، علينا أن
نلتزم بها ، وأن لا نخرج عليها . وهنا يتفق دوركايم ، مع كانط ، في فكرة
« الإلزام » بالنسبة للقاعدة الخلقية .

ولكن الإلزام عند دوركايم إنما يصدر عن المجتمع ، لا عن العقل كما يقول
كانط . كما أنكر دوركايم ، أيضا ؛ تلك الجزاءات التي تصدر عن « الفرد »
أو التي تنشأ عن « مبدأ اللذة والالم » ، الذي يقول به « هربرت سبنسر » ،
وغیره من سائر الاخلاقيين من تطوريين ونفعيين ، حيث أن دوركايم ، قد ميز
الالزام الخلقى باستبعاد عنصر « الفائدة » أو « المنفعة » .

وفي رأيه إن هؤلاء النفعيين قد أخطأوا فهم المشكلة الخلقية . فإن أخلاق
« سبنسر » مثلا ، فيما يقول دوركايم — تمجمل جهلا تاما بطبيعة الإلزام الخلقى ،
حين تنظر إلى « العقاب Punishment » على أنه « ليس إلا نتيجة آلية لفعل
ما » ، وهذا يبدو واضحا في كتاب « سبنسر » عن « التربية Education »
في دراسته لموضوع العقوبة المدرسية .

وتلك نظرة نفعية خاطئة تماما لطبيعة الإلزام عند التجريبيين والنفعيين ،
ولذلك يتابع دوركايم فكرة الإلزام عن كانط ، ويتفق معه في تحليله
لفعل الخلقى . ولكن نظرية كانط وإن كانت صحيحة في نظر دوركايم ،

إلا أنها ليست كاملة ، لأنها لا تطلنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية ، وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام (٥٦) .

ولذلك يختلف دور كايم — مع كانت من جهة أخرى وهي أننا من الناحية السيكولوجية لا نقوم بفعل ما لاننا أمرنا به فحسب ، إذ لا بد أن يكون لهذا الأمر صداه في نفوسنا . ونحن لانسى وراء غاية لا تثير في نفوسنا رغبة ولا تؤثر في شعورنا . وعلى ذلك — ينبغي كما يقول دور كايم — إل جانب صفة الإلزام ، أن تكون الغاية الخلقية مرغوبا فيها desired ، (٥٧) .

بمعنى أن تصبح الصفة الثانية ، الحقيقة الأخلاقية عند دور كايم ، هي صفة « القابلية للرغبة . desirability ، أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا (٥٨) . وهذه الصفة فيما يقول دور كايم — هي أساس كل ميل نحو فعل الخير ، كما أنها أساس التعلق بالمجتمع . فمن تستشر الذة وتظهر علينا معالم الرضا في أداء كل عمل خلقى تأمرنا به القواعد الخلقية ، ولعل مصدر الذة والرضا إنما يرجع إلى الخضوع لذلك الأمر الخلقى ، فنشعر بالفرح العميم ، وبغيرنا مرور من نوع خاص ، حين نؤدى واجبنا ، لا لشيء إلا لأنه الواجب .

فالواجب إذن — أو الأمر الحتمى عند كانت ، ليس إلا مظهرا مجردا ، أو جانبا واحدا من جوانب الحقيقة الخلقية . والواقع كما يقول دور كايم — إن الحقيقة الخلقية تتألف من عنصرى « الرغبة ، و « الزام ، معا . فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحث ، بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفى ضميرنا عملا طيبا .

ولذلك فإن القواعد الأخلاقية تتميز بالالزام الذى يصدر عن المجتمع ، كما تتميز أيضا بأنها محتذب الفرد لأنها تصور له المثال لأعلى الذى يتوق إلى تحقيقه .

ومن الناحية الفلسفية الخالصة — يقول دور كايم أن الالزام كصفة أولى للقاعدة الأخلاقية ، يتيح لنا الفرصة لانتقاد الاتجاه النفى فى الاخلاق ، أما الصفة الثانية للقاعدة الخلقية ، وهى التى تتعلق بفكرة الخير ، أو السعادة ، فنظهر لنا عدم كفاية الاخذ بالتفسير الكافى للالزام الخلقى .

ولقد عالج دور كايم بمهارة جدلية فائقة ، مسألة غاية الفعل الخلقى ، فيقول أن الفعل الخلقى يتميز بأنه فى ذاته ، إنما يهدف إلى غاية من الغايات . وتلك الغايات هى إما فردية ، تعود إلى الفرد ، وأما جمعية ، تعود إلى المجموع . ولعل دور كايم قد تأثر فى ذلك التمييز بين الغايات ، بوحى إلفنغاله بدروس أستاذه وفوت Wundt ، (٥٩) .

إلا أن دور كايم يرى أن الفعل الخلقى فى ذاته مجسول لتحقيق غاية جمعية . إذا أننا إذا ما اعتبرناه مادفا لتحقيق غايات فردية ، فلسوف يفقد هذا الفعل الخلقى قيمته الخلقية .

ومعنى ذلك أن القيمة الخلقية هى غاية كل فعل خلقى وهى جمعية بحتة ، وليست فردية ، لأن الانسان الفرد ليس غاية فى ذاته ، ومن ثم لا يصد السلوك الفردى الخالص سلوكا أخلاقيا .

فهناك إذن — قيمة خلقية عديدة ، يتجه إليها الفعل الخلقى ، لتحقيق

غايات فوق مستوى الغايات الفردية ، ولذلك فإن تلك « القيمة الخلقية » ، لا بد من وجودها في عالم آخر ، يتجاوز عن عالم الأفراد ، وتصدر عنه تلك القيم ، وذلك هو العالم الإجتماعي ، حيث أن المجتمع هو الكائن الجمعي الأمثل ، وهو المثل الأخلاقي الأعلى ، وهو غاية النيات ، و « مثال الغايات » .

حيث أن المجتمع يتميز بأنه حقيقة خلقية من « نوع خاص Sui-generis » ، وغاية المجتمع كخصية جمعية مثالية ، تمتد تلك الغايات الفردية الجزئية ، ومن ثم فليست هناك قيمة خلقية أعلى من تلك القيمة الجمعية الكلية المثلى . وإذا كانت الأخلاق من حيث هي كذلك ، نسقا من الالتزامات والواجبات فإن المجتمع هو السكان الأخلاقي الأمثل الذي يتجاوز كينيسا عن سائر أفرادها .

وإذا كان كذلك ، قد وضع « فكرة الله » كسلة خلقية ، وافترضها كفرض ، بدونه لا تتحقق معقولية الأفعال الأخلاقية ، فإن دور كايم يفترض المجتمع ، ويسلم به كسلة بدونها لا تتحقق فكرة الواجب ، ولولاها لا تقوم الحياة الأخلاقية برمتها . (٦٠) .

حيث تبدأ الأخلاقية من نفس النقطة التي تبدأ منها الزاهة والاخلاص ، ولا تصبح لتلك الزاهة معقولية ، إلا إذا كان لموضوعها قيمة خلقية أعلى من مستوى القيم الفردية ، تلك هي القيمة الخلقية المثلى تتجه نحو كائن متعال هو السكان الجمعي .

وهنا نجد أن دور كايم — لا يضع تمييزا فاسلا بين فكرة « الألوهية Divinity » وبين « فكرة المجتمع » ، حيث أن الألوهية في زعم دور كايم ليست

إلا المجتمع مشخصا ، وهى التعبير الدقيق من الروح الجمعى (٦١) .

فالمجتمع الدور كايمى هو غاية كل فعل أخلاقى ، ومصدر كل قيمة أو قاعدة أخلاقية . وليس المجتمع من حيث هو ساعلة أخلاقية مثلى ، يسبر عن قوة مادية ، وإنما هو مظهر خلقى للقوة ، أى أن المجتمع و قوة خلقيه ، وهو أيضا قوة روحية مثالية تتعدى الفرد ماديا و فيزيقيا و خلقيا . لأنه مصدر القيم ، ومبسط القواعد الخلقية ، التى يخلقها و يبتدعها ، كما يحفظها وينقلها إلى الآخرين عن طريق التربية (٦٢) .

ولذلك فإن المجتمع هو السلطة الأخلاقية العليا التى تفرض علينا سائر القواعد والملازمات imperatives . ولذلك يقول دور كايم : لم أجد فى كل أبحاثى ودراساتى ، قاعدة خلقية واحدة ، ليست تاجا لعوامل إجتماعية خاصة (٦٣) . كما أن كل الانساق الأخلاقية التى نشاهدها فى دنيا الثقافات والمجتمعات ، لها وظائفها الاجتماعية Social Function فى التنظيم الاجتماعى المرتبط بالبناءات الاجتماعية الخاصة بتلك المجتمعات والثقافات .

وليس من شك — فى أن المثل الأخلاقى الأعلى ، له وظيفة فى المجتمع ، لأنه يصدر عنه ، حيث أن المجتمع هو الذى يحقق هذا المثل الأخلاقى على صورته . فالمثال الرومانى أو الأثينى ، مرتبط — لا شك بمظاهر التنظيمات الاجتماعية القائمة فى تلك المدينتين . على اعتبار أنه النبط المثل الذى يتطلبه المجتمع ، ويحاول الأفراد تحقيقه ، لأنه حجر الزاوية فى النسق الخلقى برمته ، كما أنه ينفى عليه وحدته وتماسكه (٦٤) .

وختاماً — فإن الإلزام الخلقى — فى رأى دور كايم ، لا يصدر الا عن

المجتمع ، وأن الحقيقة الخلقية لا تنشأ إلا من الواقع الجمعي . فالمجتمع — وليس العقل — هو الأمر الحتمي ، وهو حين يأمرنا يكون « خارجا عنا exterior » أى أنه ينشأ من الخارج ، ويسمو على الكائن الفردى ، كما أن « المسافة الخلقية » التى نشاهدها بين الفاعل الأخلاقى ، وبين الإلزام والواجب ، يحصل من السلطة الأخلاقية ، سلطة من نوع خاص ، تتجاوز تماما عن ارادتنا الجزئية

ومن هنا ينتقل دور كايم إلى فكرة الإرادة ، ويناقش أخلاقية الإرادة عند كانط .

مبدأ استقلال الإرادة :

بعد أن ناقش دور كايم ، فكرة الواجب عند كانط ، ورفض استنادها إلى العقل ، هل اعتبار أن القاعدة الخلقية ، تأق من الخارج ، وتهبط إلينا من عالم المجتمع ، ولا ترد من عالم العقل . فقد حاول دور كايم أيضا — أن يخرج فكرة الإرادة الخلقية ، ويضعها من الإنسان الفرد ، ويعضها في عالم آخر يتمثل في إرادة المجتمع .

وفى الواقع — لقد كشف كانط عن وظيفة الإرادة الخلقية ودورها ، كما بين فى قوة تلك الصلة الوثيقة التى تربط الإرادة بقانون الواجب ، والزامها به . ولكن كانط لم يعط لتلك الإرادة استقلالاً تاماً نهائياً ، حين تخضع سلبياً لقانون لم تشرعه هى ، وإنما يشرعه العقل . وتلك هى المشكلة التى أثارها دور كايم بسدد الإرادة — واستقلالها (١٥) .

فذهب كانط — إلى أن استقلال الإرادة هو المبدأ الوحيد لقيام القوانين الأخلاقية ، على اعتبار أن الإرادة الخلقية ، إذا خضعت لشيء آخر ، فإن ذلك يتعارض مع أخلاقية الإرادة نفسها .

ومنشأ استقلال الإرادة عند كانط ، هو أنها لم تكن خاضعة لتأثير الأهواء ،
لكان معنى ذلك أنها تتجه تلقائيا نحو الواجب ، وتستجيب لدافع طبيعتها وحدها
فلو تصورنا إنسانا له عقله المحض لفقد القانون الخلقي بالنسبة إليه كل طابع
لإزاي ، وكل صفة آمرة ، ولاصبح استقلال الإرادة لديه تاما وكاملا .

ولكن كيف ينشأ الالتزام ؟؟ . . يجب كانط بأننا لسنا « عقولا خالصة » ،
حيث أن لدينا عواطفنا التي تتمرد على أوامر العقل ، وتتحدى سلطان الواجب .
فيينا ينبه العقل نحو « المام » و « اللامشخص » ، فإن « عواطفنا » تتجه نحو
« الذاتي » أو « الأناني » ، وتتملق بالفردى واللا أخلاقى .

ومعنى ذلك - أن قانون العقل أو الواجب عند كانط ، هو بالضرورة بمثابة
حائل أو حاجز يمنع من حدة تيار الأهواء ولذلك فافتنا نشعر بأنه « ملزم » ،
وبأنه « قاهر » ، ويمارس فوق أهوائنا ضغطا حقيقيا . وعن هذا الشعور بالاضطرار
والجبرية ، يتولد الشعور بالالتزام .

وهنا يعترض دور كايم — حيث أن كانط لم يوفق . في حل التعارض بين
الالتزام واستقلال الإرادة ، فلم يفعل كانط إلا أن يعترف بوجود ثنائية في
طبيعتنا بحيث يكون الاستقلال من شأنه والإرادة العاقلة *La Volonté Raisonnée* ،
وبحيث يكون النضوع من شأنه العواطف والأهواء .

ولذلك يرى دور كايم — أن الالتزام الكانطى ، سوف تكون له صفته
المرضية *accidental* في القانون الأخلاقى . فليس ذلك القانون « آمرا
imperative ، بالضرورة ، وهو لا يكتسب صفة الالتزام والسلطة والجبر ،

إلا عندما يحتدم الصراع بينه وبين العواطف والأهواء ، بحيث يتغلب عليها ويقاومها بفرض عليها سلطانه (٦٦) .

ومن ثم يتضح ، في زعم دور كايم ، أن هذا الفرض الكانطى لا يقسم على أساس ، حيث أن كل الدلائل تشير إلى أن القانون الأخلاقى يتصف بسلطان وافر ، يفرض احترامه حتى على العقل ، فنحن لا نشعر بأن القانون الخلقى لا يتحكم فى أهوائنا فحسب ، بل إنه يتحكم أيضا فى طبيعتنا العاقلة (٦٧) ، Nature Rationnelle .

ولذلك يتساءل دور كايم — عن ذلك الأساس الذى يستند إليه كانط فى هذا الفرض المازم الذى تلزم به الإرادة ؟ .. إذ أن الالتزام فى ذاته — عند دور كايم — عنصر أساسى فى كل قاعدة أخلاقية ، كما يلتزم به العقل ، ويقيد العاطفة ، ويقتل من حدة الأهواء .

ويقول دور كايم — إن كانط قد أضطر من أجل تصور الاستقلال النام للإرادة ، أن يسلم بأن الإرادة من حيث هى إرادة عاقلة بحسبة Purement Rationnelle ، لا تستند إلى قوانين الطبيعة lois de la nature ، ولذلك جعل كانط من الإرادة الأخلاقية ملكة منزلة عن العالم ، وقوة منفصلة عن الوجود ، بحيث لا تخضع تلك الإرادة لتأثير العالم والوجود والتاريخ وإنما تنطوى تلك الإرادة الخلقية على ذاتها ، فلا تخضع لفعل القوى الخارجية (٦٨) .

ومن هنا يعترض دور كايم على ذلك الاتجاه الكانطى فى الأخلاق ، لأنه انجاه «صورى منزله» كما ويتعارض مع الواقع ، ولا يتماشى مع مقتضيات التاريخ ، الأمر الذى يؤدى إلى القضاء على القيمة الخلقية ، التى ترتبط بتلك الإرادة الصورية المنزلة . فهذه الإرادة الكانطية لا يمكن أن تكون مستقلة ، إلا

بشرط انفصالها عن العالم ١١ ولكن كيف ينسئ لارادة خارجية عن الواقع أن تصدر فعلا خلقيا ؟ .. وكيف يتأتى لعقل صورى ، خارج عن الأشياء أن يشرع قانونا أو قاعدة للاخلاق ؟؟

إن هذا الحل ، الذى يقول به كانط ، هو فى رأى دور كايم حل تجريدى abstraite كما أنه جدل dialectique محض . حيث أن الحرية التى يكسبها ايانا ، هى حرية ممكنة منطقيا غير أنها لاصلة لها بالواقع لأنها لا ترتبط بالمتجمع والتاريخ.

إن ما يتطلبه الضمير الاخلاقى ، هو الاستقلال الفعل الحقيقى ، بعيدا عن ذلك الصراع القائم بين العقل والأهواء . كما لا ينبغي أن ينسب هذا الاستقلال بالنسبة الى كائن مثالى ، مؤلف من عقل خالص ، فان عقل الفرد ، هو عاجز تماما عن أن يكون مشرعا لقوانين العالم الاخلاقى .

كما أن خضوعنا للقاعدة الاخلاقية . ليس استسلاما سلبيا . بل موافقة صريحة مستتيرة . فحين يقبل الانسان قاعدة أخلاقية فليس فى ذلك خضوعا لى ضغط . لأنه على يقين من أن تلك القاعدة هى « كما ينبغي أن تكون » ولذلك يتقبلها الانسان فى ارادة حرة . (٧٠)

ولكن — يقول دور كايم — قد يعترض البعض على أن القواعد الاخلاقية إنما تفقد صفتها الآمرة . بمجرد أن نتقبلها قبولاً حراً . لانا نعرف الحكمة من وجودها ونوافق عليها بمحض اختيارنا ؟؟

وهذا هو نفس الاعتراض الذى وجهه دور كايم الى كانط . وهو التضحية بأحد العناصر الأساسية للاخلاق ، فى سبيل الاحتفاظ بمبدأ استقلال الإرادة . حيث أن فكرة الموافقة الارادية . تستبعد فكرة التكليف الأمر .
م ٣٧ - علم الاجتماع والفلسفة

مع أن الإلزام هو من أخص خصائص القاعدة الأخلاقية . (٧١)

ويجب دور كايم — بأن الشيء لا تتغير طبيعته بمجرد أننا قد عرفنا سببه ، فإن معرفتنا بطبيعة قوانين البيولوجيا ، لا تستتبع مطلقاً أن الحياة قد فقدت إحدى صفاتها للمدونة . وكذلك الحال في علم الظواهر الأخلاقية ، حين يوضح وجود الصفة الأمرة الكامنة في القواعد الأخلاقية ، إلا أن ذلك لا يؤدي مطلقاً ، إلى أن سلب من تلك القواعد صفتها الأمرة . فعلينا بأن في امثالنا للقاعدة الخلقية نقما لنا ، ويؤدي بنا إلى أن نطيع وفق إرادتنا ، ولا أن نعلم تلك القاعدة على الإطلاق .

ولذلك يرى دور كايم — أن هناك نوعين من الطاعة ، طاعة سلبية هياء ، وهي أن نقاد في جبل ودون علم سابق . وطاعة إيجابية ، وهي أن نقاد في حرية وفي علم تام بسببها . وهنا تكون إرادتنا حرة ، وتصبح مصدراً وحيداً لأفعالنا الخلقية . وبهذا الفهم ، يحل دور كايم مسألة التعارض القائم بين الإلزام والإرادة ، ويقدم حلاً اجتماعياً لفكرة استقلال الإرادة في الأخلاق .

مشكلة القيم والإحكام القيمية :

في محاضرة مشهورة - ألقاها دور كايم في المؤتمر الدولي للفلسفة ، الذي انعقد في بولونيا في السادس من أبريل ، والتي نشرت في عدد خاص من مجلة الميتافيزيقا والأخلاق ، الصادر في ٣ يوليو سنة ١٩١١ . عاليج دور كايم مشكلة عامة من مشكلات أخلاق الفلسفة ، وواجه فرعاً رئيسياً من مباحث الفكر الفلسفي ، وأخى به « فلسفة القيم والإحكام » ، Philosophie de Valeur .

ولقد حاول دور كايم — أن يقدم حلولاً اجتماعية لفلسفة القيم ، تلك

الفلسفة التي تعددت حولها النظريات والمذاهب ، واضطرت فيما بينها لتفسير طبيعة القيمة فلسفيا وأخلاقيا .

فلقد صدرت « النزعة الطبيعية Naturalism » مع فلسفات النفعيين والبراغماتيين associationists واتجاهات الوضعيين والمتماثلين Scintistes وبحمل تلك النظرية الطبيعية هي أنها ترد القيمة إلى « الموضوع object » وتفسر الظواهر الطبيعية برابطها بمبدأ التلية وطبقا لقانون الطبيعي .

ولقد صدرت أيضا « النزعة المثالية idéalisme » مع فلسفات سقراط وكانط وفخته Fichte والفلاسفة الوجوديين existentialistes ، واتفقت جميعها على رد القيمة إلى « الذات subject » لا إلى الموضوع ، على اعتبار أن القيمة وجودا مثاليا ، وأنه ليس للقيمة في ذاتها أصلا أو مصدرا موضوعيا .

وهناك نظرية ثالثة في فلسفة القيمة ، وأعني بها تلك النزعة المثالية الموضوعية L'idéalisme objectif . وهي التي توفق بين النزعة الطبيعية والنظرية المثالية ، ترى الواقع مقولا ، وللعقول واقعا ، كفلسفات «ليبنز Leibniz» و «دشليج» و «هيجل Hegel» (٧٢)

وما يمتينا من تلك النظرات الفلسفية ، هو أن فكرة القيمة قد برزت على مسرح الفكر الفلسفي ، بصدور الفلسفات الحديثة ، على الرغم من أن أصول فلسفة القيم ، قد تمتد بعيدا في تاريخ الفلسفة ، حيث نجد فلسفات يونانية كاملة تدور رحاها حول قيم « الحق » و « الخير » و « الجمال » ،

ولقد هوجت فلسفة القيم ، من جوانب عديدة ، فمالجها « لالاند Lalande » من الناحية المنطقية ، ومالجها Perroux من الناحية السياسية والاقتصادية ، ومالجها Perry من الناحية السيكلوجية ، إلا أن دور كايم

ما هنا - يالجها من وجهة النظر السوسولوجية. (٧٣)

ويعين دور كايم في معاضرته عن « أحكام القيمة وأحكام الواقع
Value judgments and judgments of Reality » بين الحكم الواقعي ،
والحكم التقويمي .

يقول دور كايم - حين يستهل معاضرته أننا حين نقول : « إن الأجسام ثقيلة » .
أو « إن حجم الغاز يطردها عكسيا مع ضغطه » ، فإن تلك أحكام أو قضايا
علمية . تستند إلى الواقع . ومن ثم يسميها دور كايم « أحكام الواقع
Judgments of Reality » (٧٤)

ولكنني حين أقول : « انني مغرم بالصيد » ، أو « انني أفضل الشاي على القهوة » .
فإن هذه أحكام الذات . أو هي قيم الأشياء في علاقتها بالذات . إلا أننا حين
نقول « إن لهذا الرجل قيمة خلقية عليا » ، وإن لتلك الصورة قيمة جمالية عظيمة ،
أو « إن هذه الجوهرة غالية الثمن » .

ففي كل تلك الأمثلة ، إنما ننسب إلى الناس أو إلى الأشياء ، صفة موضوعية
هي مستقلة إلى حد ما عن مشاعرنا الذاتية . حيث أن الإنسان كفرد قد لا يكون
على قدر كبير من سمو الأخلاق ، ولكن ذلك لا يمنعه من معرفة طبعية « القيمة
الخلقية » ، والإيمان بوجودها .

وقد لا يكون الإنسان مريع التأثير بالفن . وقد لا تتوفر لديه تلك
الحساسية الفنية ، ولكن ذلك لا يمنعه من الاعتراف بوجود « القيمة الجمالية
Aesthetic values » .

واستنادا إلى ذلك فهم حاول دور كايم ، أن يؤكد وجود القيم ، خارج
الذات . ومن ثم تفصل أحكامنا القيمية بمقائق موضوعية . قائمة بذاتها

Sui-genis . تلك الحقائق التي توافق في مجموعها عالم القيم . ونظرا لوجود تلك الحقائق ، أو القيم الخارجة عن ذاتنا ، فافتنا نستطيع أن نمبر عن وجودها وأن تشير إليها بأحكام ، يسميها دور كايم « أحكام القيمة Value Judgments » (٧٥)

وذهب دور كايم - إلى أن النفعيين Utilitarians في الأخلاق ، قد اقتصرُوا على ذلك الأمر الذي تخلفه « القيم » ، في النفس ، على اعتبار أنها تصدر عن الانطباع الذي يفرض على الحساسية . إلا أن المذهب النفعي في رأيه - لم يفر عمدها بين الناس ، وما تتميز به القيم من كلية وضرورة . فإسعد به إنسان ، قد يكون مصدر شقاء لآخر ، حيث تتعارض الرغبات ، وتباین الانطباعات . ومعنى ذلك فإن مبدأ اللذة والألم ، ليس حتميا في ميدان الأخلاق ، كما ويتضمن في ذاته عناصر مدممة . (٧٦)

ولذلك وجد دور كايم - أنه لسكى تتاح له فرصة الإفلات من تلك الصعوبات القائمة في فلسفة الأخلاق النفعية ، ينبغي أن ينتقل بفكرة الكلية والضرورة ، من مستوى الفرد إلى مستوى المجتمع ، ورفض تحقيقها في « الذات الفردية » . لأنها في رأيه قائمة في « الذات الجمعية Collective subject » ، فحسب (٧٧) . وبذلك التفت دور كايم - إلى فكرة « الضمير الجمعي » ، واعتبره مصدرا للقيم وواهب ضرورتها وكتبتها ، وأعرض عن ذلك القول النفعي بأشتاق القيم عن الذات الفردية . حيث أن القيمة في رأيه لا تكون موضوعية وعامة ، إلا إذا اعتبرناها في ذاتها « قيمة جمعية » .

ومعنى ذلك أنه يمكن تعميم « معيار أو مقياس القيم Scale of Values » فنطلق هذا المعيار للجمعي . عند تقييمنا للأفعال الخلقية الفردية المتغيرة ،

ومن ثم يكون التقييم الجمعي ، هو مصدر كل تقييم ، لأنه حاصل حل كل المتغيرات الفردية والذاتية ، كما أنه الحامل الوحيد لكل عموم وضرورة ، إستنادا إلى أن فكرة « الضمير الجمعي » ، هي الرابطة الأولية ، التي تربط بين مشاعرنا الجبرية بعضها ببعضاً .

فالاجتماع عند دور كايم - هو المشرع الوحيد للقيم ، لأنه خالقها وحافظها ، وهو معيار التقييم الخلقى ، لأنه الحارس الأمين لكل خيراتنا وفضائلنا ، وهو الرقيب على التراث والحضارة ، وهو الجواد الخير ، مصدر القيم ، وواهب الحياة وعنه تصدر كل مظاهر الخير والنعمة (٧٨) .

ولكن النظرية السوسولوجية للقيم ، تثير بعض الصعوبات ، وتقف بازاءها - في رأى دور كايم - بعض العقبات ، حيث أن هناك أشكالا متعددة من القيم ، ومعنى بها تلك « القيم الاقتصادية ، و« الخلقية ، و« الدينية ، و« الجمالية » ، وهي جميعها من وجهة النظر السيكولوجية ، قيم متباينة مختلفة المصادر والاصول . وأن محاولة دور كايم الاجتماعية ، لردّها إلى أصل وحيد ، إنما تعرضها للتناقض والفشل والاختفاق . فكيف نفسر تعدد تلك القيم ؟ وصورها جميعاً عن أصل واحد ؟ رغم تباينها ؟ وكيف نفسر عمومها رغم تناقضها ؟ (٧٩) .

يجيب دور كايم - وهو في ذلك يرد على أصحاب النزعات التجريبية والموضوعية في القيمة . يقول - إن القيمة ، لا تنسب إلى الموضوع ، موضوع القيمة ، فقد يكون موضوع القيمة تافها لا قيمة له في ذاته ، ولكنه مع ذلك قد يكون موضوع قداسة ورهبة . فليس « الركن » ، إلا حجر تمام حوله طقوس العبادة وشعائر الدين . وقد يكون موضوع القداسة « شيئاً » أو « حجراً » أو « قطعة من الخشب » ، وكلها موضوعات قليلة القيمة إلا أنها عظيمة الأثر الاجتماعي .

كما أن هناك كثيرا من أنواع الحيوانات الضعيفة ، التي هي قليلة الفائدة ، والتي يتقصها عنصر الرهبة أو الإيجذاب . ولكنها رغم ذلك - تعتبر من موضوعات العبادة والتقديس كما أن « العلم » ما هو إلا قطعة بسيطة من القماش ، ومع ذلك يكافح رجل الحرب في سبيلها ، وقد يلقى حتفه في الزودعتها . وطابع البريد ، ليس إلا قطعة من رقيق الورق ، تتقصها كل عناصر الفن والإبداع ، ومع ذلك فإنها قد تساوى ثمرة هائلة (٨٠) .

ويهدف دور كايم - من كل تلك الأمثلة ، إلى التأكيد على أن القيمة ، ليست قائمة في الموضوع من حيث هو كذلك ، فليس للأشياء قيمة في ذاتها . وتلك حقيقة يسوقها دور كايم في الرد على نظرات الاقتصاديين في القيمة . فإن النظرية الاقتصادية القديمة ، كانت ترى في الأشياء قيا موضوعية كائنها في الأشياء ، ومستقلة عن عقولنا ، وتلك نظرة خاطئة ، لأن القيمة تستمد وجودها من أصول ليست قائمة في الأشياء (٨١) .

فليس للأشياء أية قيمة إلا في عيُننا بمحالات وأصول اجتماعية ، ولذلك تتغير القيم من حين إلى آخر ، طبقا لتغير اتجاهات الرأي العام . ومن ثم يستتج دور كايم ، أن القيم الخلقية ، هي « قيم وقتية Temporal Values » ، من حيث أنها صدى لذلك الصوت الجمعي العظيم ، الذي يحدثنا بنقمة خاصة في ضئائرها ومشاهيرها (٨٢) .

وكما رد دور كايم ، على أصحاب النزعة الموضوعية والاقتصادية في القيمة ، بجده أيضا يحاول الرد على أصحاب النزعة المثالية ، مثل كانط وسائر الفلاسفة العقلين . وهنا يتبادل دور كايم بقوله : إنه إذا كانت القيمة ليست قائمة في « الشيء » ، وليست قائمة في الواقع الامبريقي ، أو المصدر الموضوعي ، فهل

يستتبع ذلك ، الذهاب إلى القول بأن القيمة تصدر عن عالم ما وراء التجربة ، وما وراء الواقع الموضوعى ؟

يجيب دور كايم - أن تلك هى نظرية الفلاسفة التى صدرت مع أخلاقيات « ريتشل Ritschl » وكتابات كالت . حيث افترض الفلاسفة أن عقل الفرد المجرد ، هو مصدر القيمة ، وهى كامنة فيه ، وبه وحده تحقق ضرورتها وكنيتها عن طريق « التحدى » تعدى التجربة Transcending experience بأدراكها على أنها حقيقة « فوق تجريبية extra - empirical » . حيث أن الفرد المجرد ، قدرته على خلق المثل ideals وصنع القيم . فهو الذى يحمل شروط وجودها وخلقها ، ويضفى عليها معقوليتها ومعناها . (١) تلك هى فلسفة عند المثاليين .

ولكن يذهب دور كايم - إلى أن هناك شيئاً نفعياً أو تجريبياً يكن فى أعماق النزعة المثالية idealism . فن المؤكد أن الإنسان إنما يهوى الطيبة ، وينزع نحو الخير ، ويتجه نحو مثال الحق والجمال ، ولكن ينبغى أن لا نذهب بعيداً حتى نؤمن بالمطلقات . فان هناك فى رأى دور كايم ، ما يمتنا من الإيمان بالمطلق الميتافيزيقى ، والذهاب فيما وراء النسيات . ومن ثم ينبغى أن نساأل عن مصائد تلك القيم المطلقة ؟ تلك القيم التى لم تصدر عن عالم الواقع - من أين أتت ؟ وكيف صدرت ؟ .

يقول اللاهوتيون - بوجود « عالم المثل العليا » ، وهو عالم مفارق ل«لانه « فوق التجربة supra-experimental » . ولكن اللاهوتيين فيما يقول دور كايم - لم يفسروا تلك الشروط الموضوعية للقيم ، حين تستند إلى الواقع الاجتماعى .

والخروج من هذا المأزق ، ينبغي أن نخرج عن نطاق ثوانتنا ، حيث أن القيمة لا تكمن في أعماقنا ، وإلا لكانت واحدة في كل زمان ومكان ، ولكننا نجدها تختلف باختلاف الثقافة والتاريخ .

فإن « المثل الأعلى الروماني » ، لا يعيش بيننا الآن ، كما لا يعتبره مثلاً أعلى ، بل قد يكون عل الازدراء والاستهجان ومعنى ذلك أن معيار القيم ، هو معيار متغير ، نظراً لتلك التغيرات التي تصيب الثقافة والتاريخ . وتلك حقيقة يؤكدها دور كايم ، على أنها حقيقة اجتماعية ، أو واقعة تاريخية ، ينبغي الالتفات إليها والإيمان بها .

ولكن لماذا نخشى التمرض « للمثل الأعلى » ؟ فلا نتجاسر على خدش القيمة في ذاتها ؟ هل لأننا ، وؤس بالمثال الأعلى والقيم ؟ استناداً إلى إيمان مسبق بفكرة الألوهية Divinity ؟ (٤٨) .

ولكن فكرة الألوهية — في زعم دور كايم — هي الأخرى فكرة متغيرة من حيث الزمان والمكان . وأن فكرة الله في ذاتها ، هي في حاجة إلى شروط الثبات والمعقولة ، لأنها فكرة يلحقها التغير ، وفي حاجة إلى ما يشبها ، حين يؤكدنا « مثال مسبق » يحقق ثباتها ومعقوليتها .

وذلك المثال المسبق لا يتجلى إلا في المجتمع . ولذلك كان المجتمع هو الركيزة التي ترتكز إليها الحياة الأخلاقية Le Foyer d'une vie Morale حيث تتركز فيه السلطة الخلقية (٨٥) وتصدر عنه المثل الأخلاقية الجميلة ، التي تحقق « ملكة الله ، على الأرض » (٨٦) .

فالمجتمع هو « الكائن المطلق » ، وهو الله حين يتجلى في روح الجماعة لأنه

ثمة إنسانية ، د قيمة متعالية ، تحقق غايات إنسانية ومثل جمعية (٧٧). وهذا هو التسبب الذى من أجله ، يسمو الإنسان على فرديته ، ويتملى وجوده الذاتى ، ليشارك فى صورة أعلى ، ويتخرط فى الوجود الجمعى ، فيتحقق ما يسميه « بالمشاركة الوجدانية » التى تتمثل فى تلك المشاعر السامية التى تؤلف بين بنى البشر .

بمعنى أن كل ما يربطنا أخلاقيا بسائر بنى الإنسان ، ليس عنصرا ذاتيا جوهريا ، يتحقق فى عقل الإنسان أو تجربته الفردية ، وإنما يأتى هذا الرباط الاخلاقى ، من مصدر جمعى أسمى ، هو المجتمع الذى هو الكائن الامثل الذى عنه تصدر القيم الأخلاقية (٧٨) ،

ولا يمكن — فى رأى دور كايم — أن تقوم للمجتمع قائمة ، دون خلق للقيم والمثل العليا ، حيث أن تلك القيم والمثل ، هى الأساس الوجودية التى يستند إليها المجتمع لتحقيق وجوده ، فيبلغ بفضلها أوج تطوره وتقدمه . حيث أننا إذا اعتبرنا المجتمع ، كما هو الحال فى تصورية « هربرت سبنسر » البيولوجية — مجرد كائن عضوى ، يراه فى حالة عضوية تؤلف نسقا من الوظائف الفسيولوجية والبناءات الحيوية .

وهنا يترض دور كايم — ويرى أن الكائن العضوى ، ليس جسما بلا روح ، وإنما يمتاز بضرورة حيوية ، تتمثل فى روح المجتمع الخالقة للقيم والمثل العليا ، والتى هى فى ذاتها تأليفات اجتماعية من الأفكار والمبادئ الجمعية . فالمثل العليا ليست مجردات ، كما أن القيم ليست مجرد تصورات عقلية جامدة ، تنقصها الحرارة والفاعلية والقدرة . إذ أنها بالضرورة « قيم دينامية » ، لما وراءها من قوى جمعية تستلهمها وتثبتها وتدعمها .

وبخلاصة القول - لقد ألقى علم الاجتماع الدور كيمي مفوذاً على مسألة
« الواجب » و « الإرادة » و « القيم » . تلك التي يدرسها علم الاجتماع على أنها
ظواهر اجتماعية ، حيث يخضع المثل الأعلى في زعمه للبحث العلمي ، إستناداً إلى
دراسة الواقع الاجتماعي . على اعتبار أن الظواهر الرئيسية في الدين والأخلاق
والقانون والاقتصاد ، هي كلها ظواهر اجتماعية (٨٨) وليست في ذاتها إلا أساقفاً
من القيم أو المثل ، التي تتألف في علم الاجتماع كآساق طبيعية ، على ما يفضل العالم
الطبيعي بصدد الظواهر الفيزيائية .

« المعيارى » و « النسبى » في الأخلاق :

لاشك في أن أخلاق الفلسفة إنما تحاول أن تحدد لنا « قواعد العمل
Règles d'action » بمقتضى العقل وتلك هي وجهة النظر للمعيارية Normatif
أو الغائية finaliste ، حين تنهض بالبحث عن المثل الأعلى وتحقيق ما ينبئ
أن تكون عليه أخلاقنا بوضع « معايير » للعمل بمقتضاها في حياتنا الاجتماعية .
وذلك هو الاتجاه للمعيارى الفلسفى في الأخلاق . (٩٠)

ولكن صدور وجهة النظر النسبية Relativity وظهور علوم « الأنثوجرافيا »
و « الأنثولوجيا » والدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية الحديثة ، قد جاءتنا
بمبادئ هامة . لأنها أدت إلى الإلتفات وتوجيه الأذهان إلى البعد الاجتماعى
والجوانب الثقافية ، التي تكمن في أعماق الحقيقة الأخلاقية ، استناداً إلى ما شاهدته
من قابلية النظم الأخلاقية للتغير في الزمان والمكان .

ولقد أكد « رينيه ديكارت » هذه الفكرة ، حين يقول في مقاله عن
المنهج : ما أعظم الاختلاف الذى يحدث في طبيعة الإنسان ، إذ قدر له

بدلاً من أن ينشأ ويترعرع منذ حدثاته بين فرنسيين وألمان ، أن يعيش طوال حياته بين الصينيين والمتوحشين (٩١) .

ولذلك — تقدمت الفكرة النسبية ، وبدأ اليمينسان مع علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، وبدأ قابلية التعبير في الزمان والمكان ، وانتهى الأمر أخيراً بانتصار وجهة النظر النسبية ، واختفاق وجهة النظر المعيارية .

ولذلك — وجدنا د لويسيان ليفي بريل ، قد هاجم الأخلاق المعيارية هجوماً عنيفاً لاهوادة فيه . وافترض أن مبادئ الأخلاق النظرية أو د ماوراء الأخلاق Metamorales ، إنما تتعارض بعضها بعضاً ، وتكتنفها الكثير من المتناقضات (٩٢) .

واستناداً إلى ذلك التعارض القائم في أخلاق الفلسفة ، أنكر ليفي بريل هذا الاتجاه المعيارى في الأخلاق . وحاول أن يؤكد الاتجاه النسبى أو الوضعى ، وأن يحق موضوعية دراسة الحقيقة الأخلاقية ، فأقام ما أسماه بعام الظواهر أو العادات الأخلاقية .

والأخلاق المعيارية من وجهة نظر د ليفي بريل ، هى أخلاق عقيمة مجردة ، حيث لا نجد في ميتافيزيقا الأخلاق إلا صراخاً عازياً بين « الرواقية » و « الانيقورية » وبين « التنيرية » و « الانانية » وبين أخلاق اللذة والمنفعة وأخلاق الواجب والعقل (٩٣) .

ولذلك رفض د ليفي بريل ، معيارية الأخلاق ، وأنكر البحث فيها ورواء الأخلاق نظراً لعقمها وعدم جدواها . (٩٤) فأعلن حذف الأخلاق المعيارية ، وإحلال العلم الوضعى والموقف النسبى لدراسة الظواهر الأخلاقية ، حيث أن العلم

الاجتماع الأخلاقى ، يؤلف نوعا من الفيزيكا الأخلاقية Physique Morale ، ويبحث الظواهر الخلقية وقوانين تطورها فى مختلف المصوروفى سائر المجتمعات والثقافات (٩٥) .

بمعنى أن هناك طبيعة خلقية Une Nature Morale ، هى بمثابة صلب البحث الوضعى فى علم العادات الأخلاقية ، ذلك العلم الذى يدرس الحقيقة الخلقية على أنها إحدى الوقائع الاجتماعية ، أو « الأحداث الفيزيقية » (٩٦) .

ونظرا لتلك الموازنة التى أقامها « ليفى بريل » بين العلم الأخلاقى ، والعلوم الطبيعية ، فإنه يستند إلى أن الظواهر الأخلاقية إنما تخضع لقوانين ثابتة ، كما هو الحال فى العلوم الطبيعية . حيث أن الحقيقة الأخلاقية ، تفرس القواعد والمسلطات ، التى تستمد أصولها من مصادر ثقافية وأصول اجتماعية ، تتفاوت بتفاوت وإختلاف الزمان والمكان (٩٧) . وإذا ما كانت العلوم الطبيعية تستند إلى الرياضيات ، فإن مجال البحث فى علم العادات الأخلاقية ، يستند هو الآخر إلى الثقافة والتاريخ (٩٨) .

واستنادا إلى ذلك الفهم — ذهب « ليفى بريل » إلى إمكانية قيام العلم الوضعى والنسبى للأخلاق ، حتى ينهض بالبحث عن القواعد والقوانين الأخلاقية التى تحكم مختلف الظواهر الخلقية .

وبذلك انتهى « ليفى بريل » ، إلى عدم التصور التقليدى للأخلاق ، ورفضه لميادية القواعد والمسلطات الخلقية ، مستندا فى ذلك إلى قواعد العلم الوضعى ، التى ليست إلا وصفا موضوعيا للأحداث والظواهر الخلقية كما هى قائمة بالفعل ، دون أن تنقيد بتصوير « ما ينبغي أن يكون » .

وبذلك أنكر دليفى بريل ، تلك العمومية والضرورة التي تتعلق
بفلسفة الواجب وأخلاق الفلاسفة ، حتى يؤكد موضوعية القواعد والقيم
الأخلاقية ، وحاول دليفى بريل ، بذلك الموقف أن يحمل علم الماديات
الخلقية ، بدلا عن فلسفة الأخلاق حيث أن أخلاق الفلاسفة ، تستند إلى
وجهة النظر المياريية ، على حين أن أخلاق علم الاجتماع تقيسد بوجهة
النظر النسبية .

ولقد عارضت المعارضات والانتقادات التي أثارها دفوييه ، وديلو Belot ،
ود بارودي Parodi ، (٩٩) . بمسدد أحلال د علم الماديات الخلقية . .
عمل د الفاسفة الخلقية . فرأى د فوييه Fonillée ، أن اتجاه دليفى بريل ،
النسبي . إنما يهدم الأخلاق من أساسها ، دون أن يقيم أخلاقا ، فهو يهدم دون
أن يشيد أخلاقا جديدة ، حيث أن د علم الظواهر الخلقية ، ، الذي
يدعى أنه يهدم الأخلاق ، لا يستطيع أن يحمل بدلا منها . فالأخلاق إذن
باقية (١٠٠) .

إلا أن دليفى بريل ، قد رد على فوييه ، زعمه أن علم الماديات الخلقية
إنما يهدم الأخلاق ، دون أن يحمل عليها . فيرى دليفى بريل ، على العكس من
ذلك ، أن علم الظواهر الخلقية إنما يحمل عمل الفاسفة الخلقية ، دون أن يكون
في حاجة إلى هدمها . فهو يحمل عليها ، لأنه يرفض الاستمرار في استخدام
المصطلحات المجردة ، لتجديد المشاكل التقليدية الخاصة بفلسفات د الواجب ،
ود المنفعة ، ود الخير . ولأن العالم الوضعي ، لا يفكر تفكيرا نظريا تأمليا في
المعاني ، وإنما يترك المناقشات الجدلية جانبا .

ويرى دليفى بريل ، أنه لا ينبغي أن يكون التفسير النظري في الأخلاق

أخلاقيا هو الآخر . فنحن لا ننتظر من أحد مؤلفات « علم الصوت » ، أو علم وظائف الأعضاء » ، أن يكون « منسجما » ، مثل الصوت ، أو أن يكون « مؤلفا حيا » ، كالحياة نفسها ، فإن رسوم أحد كتب « علم الحياة » ، إذا ما استرعيينا إليها النظر ، لوجدنا فارقا بين هذه « الرسوم » ، وتلك « الوظائف الحيوية » ، التي تعبر عن تفاسيلها (١٠١) .

ولذلك ستألف — على حد قول — « ليفي بريل » ، ألا نجد في علم العادات الأخلاقية ، صنوفا من التفكير التياضي المجرد ، أو تأملات الفلاسفة الأخلاقيين ، بل سنجد فحسب تلك الملاحظات العملية عن الأجناس البشرية ، ولرى رسوما يياية-إحصائية ، وجداول إعداد ، وكل ما يدوم من الوهلة الأولى أبعد ما يكون عن نطاق ما نطلق عليه اسم « الأخلاق » . على اعتبار أن الاهتمام بالوحيد ، الذي يشغل العلم ، من حيث هو علم ، هو أن يحمل الحقيقة التي يدرسها حقيقة موضوعية . يمكن دراستها ومعالجتها من الخارج على أنها أشياء — كما يقول دوركايم (١٠٢) .

وغنأما — فإن المسألة التي ينهض بها علم الأخلاق التقليدي ، وهي في نظر « ليفي بريل » ، معيارية الأخلاق ، وبحث ما ينبغي أن يكون ، قد رفضت ، كي تنحصر فقط في « النسب » ، أو « الوضع » ، بدراسة الظواهر الخلقية كما توجد ، ومعالجتها على أنها « ظواهر طبيعية » . وذلك عن طريق الالتفات فقط إلى ما هو قائم بالفعل في سائر الثقافات والمجتمعات (١٠٣) .

مشكلة الإنسان والضمير الخلقى :

لما كانت أخلاق الفلسفة معيارية ونظرية ، فهي تنحرف في زعم ليفي بريل ، عن الدراسة الموضوعية للحقيقة الأخلاقية ، كما أنها ابتعدت عن النظر

إلى القواعد المسلمات الخلقية على أنها « واقع معطى » Donné ، يخضع للمشاهدة ويستند إلى طرق البحث العلمى .

وبعد أن انتقد ليفى بريل ، المنهج الفلسفى فى دراسة الأخلاق ، وجد أن مصادر خطأ الفلاسفة ، تكمن فى فرضين أساسيين عن « ليفى بريل » ، بتنفيذهما .

وينحصر الفرض الأول ، فى أن الطبيعة الإنسانية ، تظل على حالها دائماً فى كل زمان ومكان . La Nature Humaine est toujours identique . بمعنى أن هذه الطبيعة الإنسانية إنما تعرفها معرفة كافية ، إلى الدرجة التى تستطيع معها أن تحدد قواعد السلوك المناسبة ، فى كل ظرف من الظروف .

ولقد إقرضت كل المذاهب الأخلاقية — فى زعم « ليفى بريل » ، صدق هذا المبدأ ، وأكدت صحة هذا الفرض ، إلى الحد الذى تذهب فيه مدرسة الواجب عند كانط ، إلى أن تشرع أخلاقاً ، لكل كائن حر عاقل ، وتقنن الفسانون الذى يلتزم به سائر البشر .

ولقد اعترض « ليفى بريل » — على هذا المبدأ الفلسفى ، الذى يجعل من الإنسان على القوم L'homme en Général « (١٠) موضوعاً من حيث المبدأ لتفكير الأخلاقى برمته . حيث أن فكرة الإنسان المطلق أو العام ، هى فكرة مجردة وليست علمية . وإنما يأخذ علم الاجتماع بالإنسان الواقعى التاريخى . أو الإنسان فى ضوء الوجود الإجتماعى .

ولذلك حاول « ليفى بريل » أن يبين إلى أى حد يتنبذ علم الاجتماع

فكرة الانسان العام، التي يستند إليها علم النفس وعلم الأخلاق النظرى ، على الرغم من أنها فكرة مجردة ، وتربط على نحو شعورى بمعتقد دينية ، يشاهدها علم الاجتماع فى كل مكان . وهى تلك الفكرة القسائلة ، بوجود المبدأ الروحى الذى يعيش فى البدن ، ويبقى خالدا بعد الموت . ويرى ليفى بريل أن تلك الفكرة التى نمتنقها عن الإنسان الفاسد ، قد نشبت أصلا عن تلك المبادئ الروحية والذنية (١٠٩) .

واعترض ليفى بريل على تلك المكرة ، حيث أن الفكر الوضعى لا يقبل أن يكون الانسان الذى اتخذ موضوعا للتفكير لدى فلاسفة الاعلاق هو الإنسان الذى يمثل الإنسانية كلها تمثيلا صحيحا ، فهو على العكس من ذلك ، إنسان من جنس خاص ، ومن عصر معين (١٠٧) حيث تشهد التجربة العقلية ، بأن الإنسان ليس واحدا مطلقا ، وإنما يختلف باختلاف الحضارة والتاريخ .

ولذلك فقد تنامى الفلاسفة أن الإنسانية ليست واحدة ، وإنما تتخذ فى حياتها أشكالا متعددة تختلف باختلاف البناءات الثقافية والاجتماعية ، فإن حضارة اليونان القديمة تختلف كلية عن تلك الحضارات البدائية .

كما أكدت الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية ، تسمية القواعد الخلفية والمعايير العقلية ، فى شتى المجتمعات والأزمنة — وتلك حقيقة علمية يتجاهلها الفلاسفة ، وتؤكددها نتائج علم الإنسان الاجتماعى المقارن أو « الأنثروبولوجيا المقارنة » L'anthropologie comparée .

ولذلك حاول ليفى بريل — أن يستمىض بفكرة لإنسان العام

L'homme en général ذات للمنى الكلى المجرد ، إلى فكرة « الإنسان النسل المعطى فى الواقع الحى L'homme donné dans la réalité vivante » (١٠٨).

وهكذا رفض د ليفى بريل ، المسئلة الأولى ، أو الفرض الفلسفى الأول من الفروض النظرية لأخلاق الفلسفة . أما عن الفرض الثانى ، فوادة ، هو المبدأ القائل بأن « محتويات ، الضمير الخلقى ، تؤلف فيما بينها وحدة عضوية متجانسة Le contenu de la Conscience Morale forme un ensemble harmonieux et organique » (١٠٩).

وامتداداً إلى ذلك المبدأ النظرى ، توجد علاقات منطقية ، لا يرمى إليها الطعن ، بين تلك الأوامر والواجبات التى يملينا عليها الضمير الخلقى . ولذلك كان لهذه الوحدة المنسقة فى محتويات الضمير الخلقى ، ما يقابلها من وحدة منظمة فى النسق النظرى لأخلاق الفلسفة . وهذا هو السبب الذى من أجله يكتفى كائناً — على حد تمييزه — بالاستئاع إلى « صوت الضمير » ، والاطمئنان إليه فى تشييد الأخلاق .

ولقد رفض د ليفى بريل ، — أيضاً هذا المبدأ الثانى من مبادئ الأخلاق المعيارية ، فليس الضمير الخلقى وحدة عضوية متجانسة الأجزاء . حيث أننا إذا فحصنا — محتويات ذلك الضمير فصصاً موضوعياً — لوجدنا أنه من الصعير أن يحتفظ هذا الضمير بوحدة العضوية المتجانسة .

فما أبعد محتويات الضمير من أن تظل ثابتة لأننا فى صراع ، ويلحقها التغير ، حين تستبعد بعض العناصر القديمة ، حتى نحل وننظم فى بنية الضمير

تلك العناصر الجديدة ، ولا يتم هذا التغير دون استخدام بين محتويات الضمير ،
في إستيقاظ البعض ، وإستبعاد البعض الآخر . (١٠١)

وهذا هو السبب الذي من أجله يعلن ليفي بريل — أن لإنسجام محتويات
الضمير ، إنما هو أمر ظاهري ، وليس لإنسجاما حقيقيا ، حيث أن هناك ما يسميه
« بتنازع الواجبات *conflits des devoirs* » تلك الواجبات الأخلاقية التي
تتصارع في بنية الضمير .

ولقد حاول أصحاب الفلسفات والنزعات الأخلاقية ، هؤلاء الذين التفتوا
إلى مسألة « تضارب الواجبات » ، فحاولوا تفسير هذا التنازع في الواجبات ،
عن طريق تفسيرها بوجود تلك الظروف التي لا يملك الإنسان تغييرها ، أو قد
يرجع هؤلاء الفلاسفة فكرة تصارع الواجب إلى مجرد التمازج بين الواجبات
العادية .

وتلك تفاسير يرفضها جميعا « لوسيان ليفي بريل » ، حيث أنه يفسر هذا
التضارب بين الواجبات ، فيرده إلى تلك الصراعات الكامنة في بنية الضمير
الإنساني ، بمعنى أن تصارع الواجبات إنما ينجم أصلا عن « التناقض الداخلي »
الحادث بين « محتويات الضمير » .

ذلك التناقض الذي يصدر عن تمازج العناصر المتضادة التي توجد في ضمير
الإنسان ، حيث تمجذه وتمزقه مختلف الإلزامات ... ومن هنا تتصارع وتتضارب
محتويات الضمير ، وتمزق وحدته المضموية . (١١١)

وذهب « ليفي بريل » إلى أننا لو حللنا الضمير الخلقى لأحد النبلاء
الفرنسيين في القرن الثالث عشر . لوجدنا أن هذا الضمير يحتوي على عناصر

من أصل جرمانى ترتبط بمقائد وعادات الشعوب التى احتلت « بلاد الغال »
« la Gaule ».

وكذلك قد يحتوى هذا الضمير الفرنسى على عناصر من أصل مسيحي أى
شرقى ، وهى عناصر تتصل اتصالا وثيقا بمقيدة وطقوس الكنيسة الكاثوليكية .
وقد نثر أيضا فى محتويات هذا الضمير على عناصر اغريقية ولايتينية ، ولذلك
يؤدى هذا المزيج الاجتماعى من المحتويات الثقافية والتاريخية ، إلى « أخلاق
اقطاعية » ، أو « أخلاق للفرونية » . (١١٢)

ولذلك تصبح فكرة تجانس محتويات الضمير ، فكرة خاطئة من وجهة النظر
الاجتماعية والتاريخية . (١١٣) وعلى هذا الأساس يرى ليفى بريل ، أن هذه
المسألة الثانية من مسلمات الفلسفة الاخلاقية ، ليست أمننا أساسا من المسألة
الاولى التى تتعلق بفكرة الانسان الكلى ، ومبدأ الطبيعة الانسانية التى تظل على
حالها *identique* وتبقى هى هى دائما فى كل زمان ومكان . وبإنتيهاضنا
المسلتين تنهار فى زعم « ليفى بريل » ، تلك الفروض النظرية التى على أساسها
تقوم فلسفة الأخلاق .

« البيربايية » Albert Bayet ، ودراسته الظواهر الاخلاقية :

إذا كان دوركايم — بصدد المشكلة الخلقية — قد عالج مسائل الواجب
والالزام والارادة والقيم ، من وجهة النظر الاجتماعية . وإذا كان ليفى بريل ،
قد هدم التصور التقليدى للأخلاق المعيارية . فإن « البيرباييه » قد أكل الاتجاه
الرضعى فى علم الاجتماع الاخلاقى ، وحاول أن يحقق « الموضوعية التامة »
فى دراسة الظواهر الاخلاقية .

فلقد بدأ « البيربايه » كتابه الرئيسي عن « علم الظواهر الخلقية » *la Science des faits Moraux* بنقد مختلف فلسفات الأخلاق التي تضع القواعد الخلقية ، وتشرح المسألة الأخلاقية حلولاً متباينة ، فتارة تبحث تلك الفلسفات عن المبدأ الأخلاقي في ذات الله ، والإرادة الإلهية *La volonté divine* وتارة أخرى تضعها في « الضمير » *La conscience* ، أو في « العقل » *La Raison* وطورا يكون « الشعور » *Le sentiment* ، الإنساني مصدراً أخلاقياً ، وطورا آخر تكون الذمة ، أو المنفعة الخاصة أو الجمعية *L'intérêt particulier ou collectif* « (١١٤) » .

ولكن الأخلاق عند « البيربايه » لا تنحل إلى فلسفات ، ولكنها تنحصر في علم وضعي ، وتتحقق دراساتها في « علم الظواهر الخلقية » ذلك العلم الذي يشرح للظواهر الأخلاقية ، ويفتح لها قوانينها العامة ، تماماً كما تمالج العلوم الطبيعية سائر الظواهر الفلكية والفيزيائية والبيولوجية .

ولذلك حاول « البيربايه » أن يقيم الأسس الموضوعية لعلم الاجتماع الأخلاقي ، ولا شك أنه في ذلك الانجلاء ، يتابع تعاليم المدرسة الدوركايمة ، فلقد حدد « دوركايم » أبعاد الحقيقة الخلقية ، وحاول أن يبين طريقة دراستها ، ومنهج في تفسيرها . فذهب إلى أن الطريقة العلمية الوحيدة ، تتمثل في حصر تلك الظواهر والقواعد الأخلاقية في قوائم محددة ، ثم تصنيفها وتبويبها ، حتى يتسنى لعالم الاجتماع تفسيرها ، بإلقاء الضوء على أسبابها التاريخية ، ووظائفها الاجتماعية . (١١٥)

ويرى « البيربايه » أن النتائج التي وصلت إليها جهود دوركايم ،

وكتابات ليفي بريل في علم الظواهر الخلقية ، يمكن أن نضعها في قاعدتين أساسيتين :-

الأولى : وهى المدول نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة العلم الاخلاقى هى تحديد قواعد السلوك ، ولقد استفاض علماء الاجتماع عن هذه الفكرة بفكرة أخرى ، وهى أن القواعد الخلقية ليست إلا ظواهر اجتماعية .

أما عن القاعدة الثانية : فتتعلق بالمدول نهائيا عن الفكرة الرومية القائلة ، بأن الظواهر الخلقية معروفة لدينا في مجموعها دون حاجة للبحث العائى . فالخلقفة أن الظواهر الخلقية شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية ، لا يمكن معرفتها معرفة علمية ، واستنباط القوانين التى تحكم لها ، إلا بعد بحث شاق وجهد معنية . (١١٦)

ولقد حاول ليفي بريل في كتابه عن « الاخلاق وعلم الظواهر الخلقية » أن يحقق مضمون تلك القاعدة الأولى عند « البربايه » ، حين فصل « ليفي بريل » فصلا تاما بين « وجهة النظر العلمية Point de vue Scientifique » و « وجهة النظر المعيارية Point de Vue normatif » ، فيما يتعلق بدراسة المشكلات الاخلاقية ، ومعالجة الظواهر الخلقية على أنها معطيات Données يمكن دراستها من الخارج دراسة موضوعية .

أما عن القاعدة الثانية ... فقد سار « البربايه » على هديها وأخذ نفسه على السير بقتضاها ، وفي رؤية أن « دور كايم » لم يحقق مضمون تلك القاعدة تحقيقا تاما كاملا . ولذلك ذهب « البربايه » بالموضوعية الاخلاقية إلى أبعد حد ، ورأى أن « دور كايم » لم يتقيد بتلك الموضوعية العلمية

التامة للأخلاق ، لأنه عكف مع أفعاله من أمثال « Bouglé » ،
و « فوكوئييه Fauconnet » ، و « دافى Davy » ، على دراسة الحقيقة
الأخلاقية .

ولم يستطيع « دور كايم » في رأى « بايه » أن يفصل فصلا تاما بين
وجهة النظر العلمية ، ووجهة النظر المعيارية . فلقد حاول « دور كايم » في دراسته
الظواهر الخلقية ، أن يبين بين ما يسميه بالظواهر السلبية normal وبفصلها عما
يسميه بالظواهر المعتلة Pathologique . ولكن هذا الفصل الدوركيى ، قد
كشف عن رأى ذاتى ورغبة في تبرير بعض الظواهر أو القواعد ، والحكم عليها
حكما « لايتبنى مع الروح الوضعى » .

ففى كتاب « دور كايم » عن « الانتحار Le suicide » نجد يقول فى
فقرة هامة « يجب أن نقرر هذا المبدأ وهو أن قتل الانسان لنفسه ، ينبئ أن
يكون موضع الاستمجان والنفور (١١٧) » .

It faut Maintenir le principe, à savoir que l'homicide de soi —
même doit être réprouvé »

مثل هذه المباشرة — تقرر فى رأى البيربايه — مبدأ خلقيا ، دون التوصل
إليه عن طريق الاستقراء العلمى ، كما أنها تنير بعليمة الحال وتقلل من قيمة
المنهج الموضوعى الذى ينبئ أن يسود البحث العلمى . فقد وضع دوركايم
— بهذا المبدأ « معيارا خلقيا » دون أن يسبقه بدراسة موضوعية . وليس
فى العلم مبادئ غير مسبقة يبحث أو تحقيق .

ونرى « البيربايه » . أننا لا نجد من بين علماء الاجتماع فى العصر

الحديث غير د ليفى بريل ، الذى استطاع أن يتحرر تماما من وجهة النظر الذاتية ، وأن يميز بوضوح بين القواعد التى تنظم السلوك ، وبين البحث عن القوانين التى تفسر هذا السلوك .

فقد إنضج الآن — كما يقول بابه — إن الأخلاق ، وهى مجموعة القواعد والأوامر والواجبات ، إنما يكون لها وجودها الخاص ، كوجود الأديان واللغات والقوانين ، فهى إذن د معطيات التجربة ، التى يمكننا أن ندرسها من الخارج . وينحصر البحث الملبى فى دراسة هذه د المعطيات ، كما تظهر لنسأ فى المجتمعات الانسانية المختلفة ، ودراستها بنفس الروح التى يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه .

ويضرب د البير بابه ، على ذلك مثالا بقوله : إذا قلنا مثلا : د إن السرقة جريمة لا تغتفر ، فذلك قضية خلقية نرددها منذ أرسطو — ولكن لماذا اعتبرنا السرقة فى ذاتها جريمة ؟

التفت دوركايم ، إلى فكرة النفور والاستهجان *La réprobation* ، على اعتبار أن السرقة عند دوركايم ، هى موضوع استهجان يجب أن نقتبذه ، ولكن هل هذا الاستهجان الذى موضوعه السرقة ، يعد شيئا أخلاقيا سليما *chose normale* ؟ أم نمده أمراً من الأمور المرضية *chose morbide* ؟ .

لقد بحث د ليفى بريل — هذه المسألة بحثا علميا — وحاول أن ينحو نحو موضوعها ، حين يتساءل عما يكون هذا الاستهجان ؟ وكيف نشاهده فى مختلف الجماعات والثقافات ؟ وإلى أى قانون نصرغه ، يمكن لنا أن نرد مثل هذا الاستهجان ؟ وما هى طبيعة ظواهره فى سائر المجتمعات الانسانية ؟

مثل هذه المسائل ، هي ما ينبغي أن يشغل به عالم الاجتماع الأخلاقي : دون أن يتقيد بمبادئ أو بمعايير سابقة ، تقوده البحث العلمى النزيه . (١١٨)

ولكن إذا كان د البربايه ، قد شايح الاتهامة العلمى الموضوعى عند د ليفى بريل ، إلا أن بابيه لم يتفق مع د ليفى بريل ، فى بعض الجواب ، يتقيد كلية بتعاليمه ، بل خرج على بعضها ، وذهب بالموضوعية إلى أقصاها .

واعترض على د ليفى بريل ، قوله إنه من الممكن إقامة د فن أخلاقى عقلى ، على أساس فكرة د التعديل ، أو د الإصلاح ، للأوضاع الاجتماعية القائمة ، بشرط أن يكون نوع الإصلاح والتعديل ، مستمدا من الطريقة للنهجية التى إتبعته فى بحث الظواهر الأخلاقية .

ويرى البربايه على العكس من ذلك - أن فكرة د الإصلاح ، أو التعديل ، ستصبح غاية فى ذاتها ، وهى غاية فلسفية ، تتخذ اتجاهها أو ميارا فلسفيا يرفضه د البربايه . - لأنه يرى أن يقتصر عالم الاجتماع الأخلاقى ، على بحث الظواهر الخلقية بحثا موضوعيا فحسب ، دون أن يضع لها أى مشروع لتعديلها أو إصلاحها ، ومن ثم لا يحق لعالم الاجتماع فى ميدان الظواهر الخلقية ، أن يتقيد بمقيار ما ، ولذلك يعطى دور كاييم حين يعطى لـ علم الظواهر الخلقية ، الحق فى الثروة والإصلاح ، بقصد إزالة الأخلاق البالية والتقاليد المتينة . (١١٩)

وبذلك نستطيع أن نقول إن د البربايه ، قد خرج على بعض تعاليم المدرسة الدوركائمية ، لأنها تتقيد ببعض المبادئ والمعايير الفلسفية ، على حين أن د البربايه ، أراد أن يخرج دراسة الأخلاق — كلية — كعلم موضوعى ، من نطاق الفلسفة نهائيا .

ولذلك أخذ د البربايه ، على عاتقه إقامة المنهج العلمى لدراسة الظواهر

الخلقية ، وهو يرى أن الظاهرة الخلقية ليست ظاهرة بسيطة ، وإنما هي ظاهرة مركبة ، تحتاج في تحليلها إلى عناية فائقة . ولكننا نتساءل بدورنا : قيم تركيب الظاهرة الخلقية ؟

أشار البربايه ، في الفصل الثاني من كتابه « علم الظواهر الأخلاقية » ، إلى طرق البحث العلمي التي يستخدمها عالم الاجتماع الأخلاقي في دراسة الظواهر الخلقية . وهي ظواهر مركبة ، نستطيع أن ندرسها بتتبع أصولها وتطورها من طريق دراسة المفردات والصيغ اللغوية ، ومن خلال الآداب والحكم والأمثال ومظاهر الفن ، وأيضا من خلال القوانين والنشريات .

وحين نتتبع أصول هذه الظواهر الخلقية في مظاهر الفن والآداب ، littératures ، والقانون droit واللغة Langue ، والعرف والقواعد Formules ، نستطيع أن نستنتج مع البربايه ، أن الظاهرة الأخلاقية ليست بسيطة ، وإنما هي ظاهرة مركبة Un fait construit ، فهي ليست جزءا من الحاضر أو الماضي ، وإنما نستخلصها ونجهزتها من خلال دراسة العديد من الحقائق والظواهر الاجتماعية . (١٢٠) وعلى ذلك فكل تعددت مصادر البحث — في الظاهرة الخلقية — وكلما اشتملت الدراسة على عدد أوفر من النماذج الاجتماعية ، كلما استطعنا الحصول على معلومات أوفى عن الحالة الخلقية للمجتمع موضوع الدراسة .

فاذا افترضنا مثلا - أننا نريد البحث عن الإتيام الخلقى في مجتمع معين بالنسبة لظاهرة السرقة . فأننا نستطيع أن ندرس ذلك الإتيام بدراستنا للصيغ والفيرة والأمثال التي تظهر في أحاديث الناس عن السرقة . ولكن معرفتنا

بنك الظاهرة ستزداد بلاشك إذا وجنا أيضا إلى نصوص القانون الجنائي الخاصة بجريمة السرقة ، ومقارنتها بالنتائج التي نصل إليها من دراسة أحكام الرأى العام ، وما يحتويه الانتاج الأدبي عن السرقة ، فاننا سنصل في النهاية إلى تحديد تام للظاهرة التي ندرسها . (١٢٩)

وقد لاحظ د البربايه ، أن دور كاي ، قد ميز أجد عناصر الظاهرة الخلقية في فكرة الالتزام L'obligation (١٣٠) . ولكن الاتجاه العلمي - عند البربايه ، في دراسة الظواهر الخلقية ، يجب أن لا ينحصر في دراسة الواجبات ، والأفعال الملزمة فحسب فقد كانت هذه الفكرة هي السائدة عند معظم فلاسفة الأخلاق ، ولذلك حاول أحد الفلاسفة وهو جويو Guyau أن يرسم لنا صورة « للأخلاق بدون جواز ولا إزام » في كتابه

« Esquisse D'une Moral sans obligation, ni sanction » (١٣١)

ولكن د البربايه ، ينكر هذا الاتجاه الفلسفي في الأخلاق ، لأن الأمر لا يتعلق كما يتوهموا بالتمييز بين « الخير Lo Bien والشر Lo Mal » على اعتبار أن الخير هو ما يفرض ، والشر هو ما يحرم أو يمنع . ولكن الحقيقة في نظر د بايه ، أن الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين أفعال ملزمة ، إما بالسلب وإما بالإيجاب ، حيث يتسع نطاق الأخلاق ، فبجانب الأفعال الملزمة ، هناك أفعال مستحسنة ، وهي أفعال تنصح بها الأخلاق ولكن لا توجبها .

بمعنى أن هناك - عند د البربايه ، أشكالا خلقية ، تختلف في قوتها ، وتدرج بين المثالية التي لا تتحقق إلا لدى الحكماء والأنبياء وبين الأفعال العادية التي يؤديها سائر الناس . واللغة نفسها تؤكد هذا التدرج . فهناك القديس Saint والحكيم Sage ، والأمين Honnête ، والنبل ، والشهم

والفاضل ، والمواطن المادى citizen فلماذا نحذف إذن هذا التدرج ودراسة الاشكال الخلقية المختلفة ، من دراستنا للأخلاق والظواهر الخلقية ؟ . هذه هي الفكرة الرئيسية التي أثارها د البربايه ، فى كتابه « علم الظواهر الخلقية » ، (١٢٤) . ولكن كيف نمحدد مجال علم الظواهر الأخلاقية ؟ يقول د ليتريه Litteré ، فى تعريفه لعلم العادات الأخلاقية بأنه « علم دراسة أساليب الحياة بما تشتمل عليه من الماديات والعرف والأحكام الاجتماعية السائدة ، بين مختلف الشعوب ، فى سائر الأزمنة والقرون » ، (١٢٥)

ولكن د البربايه ، لا يأخذ بهذا التعريف الشامل الفضايف ، ولا يدرس العادات الخلقية بمناها الواسع الذى يعنيه د ليتريه . . فقد جمع د ليتريه ، فى تعريفه كل العادات ، وطىء سائر الحقائق الجمعية ، فى مفهوم الأخلاق ، ومن ثم تصبغ الأخلاق عند د ليتريه ، هى دراسة « كل ماهو اجتماعى » . « Tout ce qui Social » .

ولكن الظواهر الأخلاقية عند د البربايه ، لا تعنى هذا الفهم الشامل الواسع ، ولا يستخدم علم الظواهر الخلقية ، فى دراسة هذا الخلط المضطرب لكل الظواهر الاجتماعية . وإنما تهدف الدراسة الموضوعية لعلم الأخلاق الاجتماعى ، إلى معالجة تلك العادات Moeurs التى تتصل بالخير ، وتلك الظواهر التى ترتبط بالشر فى حياتنا الاجتماعية .

ولكن يتسائل د البربايه ، كيف نحصل على تلك الظواهرات والماديات التى تؤلف مبادئه وما نسميه بالأخلاق ؟؟

هناك عند د البربايه ، طريقتان لابد من عبورهما ، وبإبان أساسيات

لابد من طرقها للوصول إلى كبد الحقيقة الأخلاقية .

يتعلق الأول بمسئدان الظاهرات التي يدرسها علم الاجتماع الجنائي

La statistique Morale وعلم الاحصاء الاخلاقي La sociologie criminelle

أما الثاني فيتعلق بمسئدان الظواهر الجمية ، ودائرة الاخلاق الجمية L'éthologie

collective (١٢٦) .

أما عن الميدان الأول — فيرتبط بدراسة ظواهر الجريمة ، ومظاهر الانحرافات ، كأن نحدد مثلاً — عن طريق الاحصاء ، جرائم القتل والسرقة والانتحار . ولكن تلك الاحصاءات في رأى « اليربانيه » إنما تعبر عن حقائق وإعداد مضبوطة des chiffres précis ولكنها ليست مؤكدة non des chiffres sûrs . حيث أن الإحصاءات لا تؤدي إلى حقائق يقينية كل اليقين ، وإنما تؤدي فقط إلى « احتمال » ، ولكننا نعلم أن اليقين المستند إلى احتمال ، يقين مشكوك فيه ، من الناحية المنطقية الخالصة .

أما عن الميدان الثاني الذي يرتبط بالأخلاق الجمية (١٢٧)

L'éthologie Collective تلك التي يعرفها M. Berr ، بأنها « خصائص

الحشود والجماعات التاريخية ، كما نلسمها ونشاهدها في الشعوب القديمة والمجتمعات

الحديثة ، وكما تنظم أيضاً في المجتمعات السياسية .

وتلك الأخلاق الجمية ، هي التي تعبر في الواقع عن سيكولوجيا الشعوب

la Psychologie du peuple ، وهي ما يسميه المؤرخين بروح العصر (١٢٨) ،

تلك الروح الجمية ، التي تصدر عن « الوسط الإنساني Milieu humain »

والجغرافي فشكل شعب وروحه وسيكولوجيته وأخلاقه بدراسة « الفلكور ،

والعناية بالأدب واللغة والقصص الشعبي والأساطير .

و يستخلص من كل ذلك — أن عالم الظواهر الخلقية ، عالم زاهر عتلىء
بالجوانب التي ينبغي بحثها ودراستها . ولذلك يرى « البيربايه » ، أن الظواهر
الخلقية إذا كانت « مألوفة » لدينا ، لأنها تظهر في علاقاتنا اليومية ، فليس معنى
ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة عليية . فتمن نجد أن كل الناس يتكلمون ،
ولكن كم منهم من يدرك المشاكل المويصة التي تثيرها اللغة أمام « عالم اللغة
Philologue » ، ورجل المنطق ، وعالم الاجتماع (١٣٩) .

* * *

وختاماً — فإن مساهمة « البيربايه » في علم الظواهر الخلقية ، قد بلغت
بالفكرة الرضعية إلى أقصاها ، ووصلت بموضوعية الأخلاق إلى أبعد الآماد .
وما يضيقنا من ذلك .. هو أن المشكلة الأخلاقية ، قد خرجت نهائياً عند
« البيربايه » من ميدان البحث الفلسفى .

وفى الفصل القادم — سنرى كيف عالج الاجتماعيون « المشكلة الدينية » .
وكيف ساهموا بعددها مساهمات تؤكد على المصادر الاجتماعية فى دراسة
حقائق الدين ، وفهم مقولات الوجود . وهنا تتجلى أيضاً النظرة الاجتماعية فى
مباحث ميتافيزيقية من الدرجة الأولى ، حين تكشف عن مضامين اجتماعية
لمقولات « الله » و« النفس » و« العالم » .

ملاحظات ومراجع الفصلين الأول والثاني

1. Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, recueillis par Georges Deherme, Paris 1924. p. 223.
(ملحق النصوص . . النص الأول)
2. Ibid : p. 219
(ملحق النصوص .. النص الثاني)
3. Ibid : p. 263
4. Séailles, Gabriel & Paul Janet., *Histoire de la Philosophie*, Quatrième Edition, Paris 1928. p. 881.
5. Lévy-Brihl, J. Lucien., *La Philosophie d'Auguste Comte*, Quatrième Edition, Paris 1921. p. 350.
6. Ibid : p. 354—355
7. Comte, Auguste., *Pensées Et Préceptes*, Recueillis Par Georges Deherme, Paris 1924. p. 3.
(ملحق النصوص . . النص الثالث)
8. Comte Auguste., *Philosophy Positive, Resume, Par Emile Rigobage*, Flammarion, Paris V.III p. 61.
9. Ibid : p. 78.
10. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, Fourth Edition, New York 1942. p. 243.
11. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Schliecher Frères, Tome Troisième, Paris 1908. p. 402.

12. Ibid : p. 421.
13. Ibid : p. 402.
14. Ibid : p. 421.
15. الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفتدي « من فلسفة الدين عند الغزالي »
مهرجان الغزالي في دمشق ، شوال ١٣٨٠ - مارس ١٩٦١ . الذكرى
المئوية التاسعة لميلاد أبي حامد الغزالي — نشرة المجلس الاعلى لرعاية
الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية . ص ٨٨ .
ملحوظة : أنظر أيضا :
«Ruues, Dogobert., *The Dictionary of Philosophy.*, p.285.
16. Linton, Ralph., *An Introduction to Anthropology*, Mac-
millan, Second Edition, New York. 1959 p. 527.
17. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie
Religieuse*, Félix Alcan, Paris 1912. p. 593.
18. Ibid : p. 594.
19. Durkheim, Emile, *Sociology and Philosophy*, Trans. by
Pocock, London 1953. p. 48.
20. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie
Religieuse.*, p. 600.
21. Abernethy, George & Langford., *Philosophy of Religion*,
Macmillan, New York. 1962. pp. 7-8.
22. توفيق الطويل - الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها ، الطبعة الأولى
القاهرة ١٩٦٠ ص ٢٦٥ .
161. Durkheim, Emile., *L'Éducation Morale*, Paris 1925. p. 6-7.
24. Ibid : p. 8.

25. Ibid : p. 9.
أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى ،
(بتكليف من وزارة التربية والتعليم) .
26. Renouvier, Ch., *Science de la Morale.*, Nouvelle Edition,
Tome Premier, F. Alcan. Paris 1908. p. V.
(ملحق النصوص . . النص الرابع)
27. Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul,
London 1944 p. 4.
28. Ibid : p. 21.
29. Ibid : p. 15.
30. Ibid : p. 40.
31. Ibid : p. 48.
32. الدكتور عادل العوا . . . ، القيمة الخلقية ، مطبعة جامعة دمشق سنة
١٩٦٠ ص ١٨ .
33. Mannheim, Karl., *Essays on Sociology of Knowledge*,
Routledge London. 1952 p. 5.
34. Stark, Werner., *The Sociology of Knowledge*, Kegan Paul
London 1960. p. 126.
35. Ibid : p. 127.
36. Gurvitch, G., *Morale Théorique Et Science des Moeurs*,
Press Univers. 1948. p. 1.
37. La Senne, René., *Traité de Morale Générale*, Logos, Press
Univers Paris 1948. p. 378.
- م ٢٩ — علم الاجتماع والفلسفة

38. Ibid : P. 391.
39. Ibid : p. 402.
40. Ibid : pp. 430-431.
41. Ibid : p. 500.
42. Boutroux, Emile. *Etudes D'Histoire de la Philosophie*,
F. Alcan. Paris 1925. p. 11.
43. Séailles, Gabriel & Paul Janet., *Histoire de la Philosophie*,
Quatrième Edition, Paris 1928. p. 406.
44. Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul,
London 1944. pp. 84-85.
45. Ibid : p. 91.
46. Ibid : p. 116.
47. Ibid :p 117.
48. Gresson André., *Le Problème Moral Et les Philosophes*,
Collec. A. Colin., Paris. 1947 p. 133.
49. Ibid : p. 134
50. Ibid : p. 135.
51. Durkheim, Emile. *Sociology and Philosophy*, Trans. By
D.F. Pocock, London 1953. p. 35.
52. Ibid : p. 36
53. Ibid : p. 37

ملحوظة :

أنظر د أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الاخلاق ،

للامتاذ الدكتور السيد محمد بدوى . فصله من مجلة كلية الاداب جامعة
الاسكندرية المجلد الثالث عشر سنة ١٩٥٩ .

54. Ibid : p. 40.

55. Ibid : p. 42.

56. Ibid : p. 44.

57. Ibid : p. 45.

58. Ibid : p. 45.

59. Ibid : p. 50.

60. Ibid : p. 51.

61. Ibid : p. 52.

62. Ibid : p. 54.

63. Ibid : p. 56.

64. Ibid : p. 57.

65. Durkheim, Emile., *L'Education Morale* , Paris 192٠.
pp. 124—125.

66. Ibid : p. 125.

67. Ibid : p. 126.

68. Ibid : p. 129.
69. Ibid : p. 130.
70. Ibid : p. 132.
71. Ibid : p. 134.
72. Ruyer, Raymond , *Philosophie de Valeur*, Collect. A. colin.
Paris 1952. P. 122.
73. Ibid : p. 5.
74. Durkheim, Emile., *Socetology and Philosophy.*, Trans. By
D.F. Pocacock, Cohen & West, London 1953. p. 80.
75. Ibid : p. 81.
76. Ibid : p 82.
77. Ibid : p. 83.
78. Ibid : p. 84.
79. Ibid : p. 85.
80. Ibid : pp 86-87.
81. Ibid : p. 57.
82. Ibid : p. 58.
83. Ibid : pp.87-88.
84. Ibid : p. 88.
85. Ibid : p. 91.
86. Ibid : p. 92.
87. Ibid : p. 93.
88. Ibid : p. 53.

89. Ibid : p. 96.
90. Cuvillier, A., *Introduction à la Sociologie*, Collec. A. Colin. Paris 1949. p. 8.
91. Ibid : p. 17.
- (أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب .. للأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى)
92. Gurvitch, G., *Morale Théorique Et Science des Moeurs*. Press Univers. Paris 1948. p. 9
93. Ibid : p. 11.
94. Ibid : p. 12.
95. Ibid : p. 14.
96. Ibid : p. 15.
97. Ibid : b. 16.
98. Ibid : p. 17.
99. Ibid ; p. 18.
100. Lévy-Bruhl, Lucien., *La Morale et la Science des Moeurs*, Dixième Edition, F. Alcan, Paris 1927. p. 11.
- أُنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور محمد قاسم ومراجعة الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى - القاهرة ١٩٥٣ .
101. Ibid : p. 1V.
102. Ibid : p. 24.
103. Ibid : p. 66.
104. Ibid : p. 87.
105. Ibid : p. 70.

106. Ibid : p. 81.

107. الأستاذ الدكتور محمد بدوي ، أصول المذهب الاجتماعي في الأخلاق ،
قصة من مجلة كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر
سنة ١٩٥٩ ص ٩٤ .

108. Lévy-Bruhl Lucien., *La Morale Et la Science des Moeurs*.
Dixième Edition, F. Alcan, Paris, 1927. p. 85.
(ملحق النصوص . . النص الخامس) .

109. Ibid : p. 83.

110 Ibid : p. 84.

111. Ibid : p. 85.

112. Ibid : p. 87.

113. Ibid : p. 88.

117. Bayet, Albert., *La Science des Faits Moraux*, F. Alcan,
Paris. 1925. p. 2.

115. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, London 1953, p 49.

116. Bayet, Albert., *La Science des Faits Moraux*, F. Alcan,
Paris 1925. pp. 2—3.

117. Ibid : p. 4.

118. Ibid : p. 5.

119. Durkheim, Emile., *Sociology, and Philosophy*, London
1953 P. 65.

120. Bayet, Albert., *La Science des Faits Moraux*, F. Alcan,
Paris 1925. p. 17.

121. Ibid : PP. 17-18.

أنظر ، أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق ، فصله من
مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية — للاستاذ الدكتور
السيد بنوى — المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ص ٩٩ .

122. Ibid : p. 18.

123. Ibid : p. 19.

124. Ibid : p. 20.

125. Ibid : p. 75.

126. Ibid : P. 77.

127. Ibid : p. 79 .

128. Ibid : P. 80.

129. Ibid : P. 6.

الفصل الثالث

المشكلة الدينية

- تمهيد
- مراحل الفكر الديني عند كونت .
- الظاهرة الدينية عند كولانج Conlanges .
- الإجماع الوطني التاريخي عند دوركايم .
- الدين والسحر .
- التابو Taboo
- الدين التوتمي .
- الألوهية والتوتمية .
- والنفس ، مصيرها وخلودها وعلاقتها بالبدن .
- التوتمية كنظرية كوزمولوجية في الوجود .

تمهيد :

لاشك أن مشكلة الدين ترتبط بمسائل فلسفية تتعلق بالضرورة بتاريخ الفلاسفة ، حيث صدرت مع هذا التاريخ الميتافيزيقي ، البدايات الاولى للفكر الديني ، وبخاصة عند قدماء اليونان منذ « هيرود و هومير » ^(١) بمعنى أن المشكلة الدينية ، هي قديمة قدم الفكر الفلسفي ^(٢) . فقد تكلم « أفلاطون » ، عن « مثال الخير » و « مثال المثل » ^(٣) و «عالمج » أرسطو ، فكرة « القوة والفعل » *Le puissance et l'acte* ، والامكان والضرورة ، كما أسطدم أيضا بفكرة « العلة الأولى » و « المحرك الاول » ^(٤) .

وفي الفلسفة الحديثة ، إسطنج « ديكارت » ، منهاج فلسفيا للتوصل إلى يقين يؤكد به ذاته ، كما حدثنا عن دلائل أنطولوجية وبراهين عقلية تؤكد وجود الذات الالهية ، وكلهما تملك بفكرتنا عن الخالق و « الكامل » و « اللامتاهي » ^(٥) .

كما إسطدم « كانط » أيضا بمشكلات الأنطولوجيا ، في موقفه النقدي للمعرفة ، ففى « نقد العقل الخالص » ، اعتبر المبحث الالهى مبحثا ميتافيزيقيا خالصا لا قبل له بالملم ، إلا أنه يتراجع في « نقد العقل العملى » ^(٦) ، لكي يستند أخيرا إلى الأخلاق والدين . فافترض للواجبات الاخلاقية مصدرا لاهيا ، على اعتبار أن الدين عند كانط هو المصدر البعيد الذى يبرر الاخلاق ، وأن الله سبحانه وتعالى هو المصدر الدينى لفكرة الواجب الاخلاقى . ^(٧)

ويرى « كانط » ، أن الأفكار الأنطولوجية الرئيسية ، كأفكارنا عن « الله *Dieu* » و « النفس أو الذات *Le Moi* » و « العالم *Le monde* »

إنما هي أساسية في الذهن ، تصل بمبادئ كلية وعامة في مدركاتنا وتمقلاتنا

• Raisonnements

وترتبط تلك الافكار الثلاثة على « محور تركيبي » synthétiquement
يتحدى التجربة ، ودون أن يستند إلى مصادر ترانسندنتالية الحساسة
والمعرفة (٨) .

وهنا تكن نقطة الضعف الشديدة ، في فلسفة كانط ، حيث أنه لم تكن
تلك المقولات الاطولوجية في ضوء فلسفته العملية ، وانتهى للاسف إلى
بطلائها واستعالتها كعارف للانسان ، بحجة أنه لا توجد لتلك المقولات
الميثافيزيقية الخالصة ، إمدادات معطاة Donné في الحساسة كي تصاغ في
قوانين قبلية .

ولذلك كانت فلسفة كانط الترانسندنتالية هزيمة للميثافيزيقا ، وانحصار
المعرفة العلمية التي غزت الفلسفة في عصر دارها ، ثم صدرت الزعة الوضعية
التي لا يهدمها إلا مجرد تطبيق لفلسفة كانط ، وبخاصة فيما يتعلق بالجانب النقدي
منها ، حيث أن المذهب الوضعي مدين إلى كانط في أنه أستطاع الاعتماد على
« العلم » والانصراف عن « الفلسفة » .

فرفض أوجست كورت البحث في « المطلقات » ، وأنكر القول بالجوهر
الميثافيزيقي ، حيث أشار في خطاب إلى صديقه « فالأ Valat » في ١٥ مايو
سنه ١٨١٨ ، وذكر فيه كورت أن « المطلق L'absolu » لا وجود له في العالم ،
وأنه لا يوجد إلا « النسبي relatif » (٩) من حيث أن المطلق ليس إلا فكرة
زائفة fausse لا يقبلها العلم الوضعي ، الذي يقتصر على المعرفة النسبية .

مراحل الفكر الديني عند كومت:

وبعد المشكلة الدينية ، حاول كومت أن يخضع الذين للفكر الاجتماعي الرضعى ، وذلك استنادا إلى دراسة الظاهرة الدينية ، وتطبيق قانون الأحوال الثلاثة ، بحيث يصدق على تطور الفكر الدينى برمه .

ولذلك قسم كومت المرحلة اللاهوتية L' Etat Théologique إلى ثلاثة أطوار ، تبدأ بظاهرة عبادة الطبيعة كالشمس والنجوم ، ويسمى كومت « الحالة الوثنية » Fétichisme ، ^(١٠) وتشتق كلمة « fetish » من الأصل البرتغالى « Feitico » ، كما أنها مشتقة أيضا من الأصل اللاتينى « Facticius » ، وتعنى « دقية ، أو « طامس ، أو « تموية » .

ولقد استخدمت هذه الكلمة بين البرتغاليين ، أثناء تعاملهم مع زوج غرب افريقيا ، كما تعنى وتشير إلى أشياء خاصة ، مثل الاسنان أو الخالب ، أو المحار أو الريش ، وكلها من تلك الأشياء التى كان يرتديها الزوج ويعنفون عليها طابعا دينيا مقدسا ، يستمدون منه الحفظ والقأل الحسن . ^(١١) .

واستنادا إلى قانون التطور العقلى ، يتحرر الفكر الدينى من تلك الحالة الوثنية النخالصة ، فيتقدم الفكر نحو الطور الثانى من المرحلة اللاهوتية ويسميه كومت « بمرحلة تعدد الآلهة Polythéisme ، وفى تلك المرحلة يتطور الفكر الدينى عند كومت ، من النظر إلى الطبيعة ، إلى النظر العقلى والتأمل والخيال ^(١٢) . ثم يصل الفكر الدينى إلى أوج يطرده فى مرحلة « التوحيد الإلهى

« Monothéisme » . ^(١٣)

وما ينبئنا من تلك الحالات الثلاثة لتطور الفكر الدينى ، هو أن كومت قد افترض قانونا تغيريا ديناميكيا . يفسر تلك التطورات التى طرأت على

الظاهرة الدينية ، كما أنه يؤكد أن لهذا القانون دور العقل *Role Mental* ،
و دور الاجتماعى *Role Social* .

ويتمثل الدور العقلى فى ذلك د الانحلال أو التفتقر السريع
Un rapide décroissement ، (١٤) حيث أن كومت فى قانونه الثلاثى لتطور
الدين ، قد اعتبر عبادة الأصنام والشمس والنجوم ، هى الظاهرة الدينية الأولى ،
و الصورة الأولية ، لغجر الدين الانسانى . حيث كانت الافكار الدينية فى
رأى كومت ، متحدة اتحادا تاما ومباشرا بالاحساسات والمشاعر .

ثم كانت ظاهرة د تعدد الآلهة *polythéisme* ، التى هى بمثابة أول
Un Premier décroissement général عام مبطوط عام
فى التفكير الدينى ، كما كان د التوحيد *Monothéisme* ، سببا فى ازدياد هذا
الانحلال والتفتقر فى المكر الدينى . (١٥)

مذا عن الدور العقلى لقانون كومت ، أما عن الدور الاجتماعى ، فية، مثل
فى أن الديانة الانسانية قد كانت منبعا لكل الظواهر الاجتماعية ، من سحر
وعلم وسياسة واقتصاد ، ثم تحررت الوظائف الاقتصادية والسياسية من الوظيفة
الدينية شيئا فشيئا .

ومن ثم كان القانون العام للتطور الدينى هو د التفتقر ، فقد بدأت ديانة
الانسان د الوثنية ، لأنها كانت ديانته منزلية تتعلق بالاسرة و آلهة
الاسرة ، ثم تطورت إلى حالة أرقى وتمتعت فى ظاهرة د تعدد الآلهة ،
بظهور المدن ، وتحول الأسر والمشار والقبايل كى تركز جميعها فى مدن
وأقاليم . وبظهور الحضارات والامبراطوريات الكبرى ، ظهرت د ديانة
التوحيد .

الطائفة الدينية عند «كولانج»

ولقد أكد « فوستل دى كولانج Fustel De Coulanges » هذه الصورة التاريخية لتطور الفكر الدينى — فى كتابه المشهور عن « المدينة العتيقة La Cité Antique » . حيث أعلن « كولانج » أن الدين قد صدر فى أحضان الأسرة ، وأنه يتحكم فى كل ما يتعلق بالأسرة من نظم « الزواج » و « التبنى » و « الملكية » و « الميراث » و « القرابة » (١٦) .

وبذلك كشف « كولانج » عن مضمون الوظيفة البنائية للدين الرومانى القديم ، وألقى ضوءا على تلك الرابطة الوظيفية التى تربط الدين بشئى الأناسق والنظم السائدة فى البناءات الرومانية واليونانية القديمة .

فالدين فى المجتمع الرومانى القديم ، قد كان — فى رأى كولانج — مرتبطا أساسا بالأسرة مستندا إلى نظمها تلك التى تتعلق بالبدنة العاصبة « agnatic lineage » ، و « باتريارخال » « Patriarchal » (١٧) .

وكان الأب هو الرئيس الأعلى للديانة المنزلية بمعنى أن الدين القديم ، قد ربط بين النظم الاجتماعية الأسرية وربط وظيفيا ، كما كان « الدين الرومانى » بمثابة حجر الزاوية فى البناء الاجتماعى ، إلى الدرجة التى معها تنطبق صورة الدين القديم انطباقا تاما على صورة البناء الاجتماعى الرومانى العتيق .

كما كانت « عبادة الأسلاف » « Worship of ancestors » هى جوهر الدين المائلى ، تلك العبادة التى تطورت فيما بعد ، واتخذت شكل عبادة الأبطال ، تلك العادة الاجتماعية القديمة التى ظهرت بظهور المدن .

وما يعنيها من كل ذلك — هو أن الظاهرة الدينية قد تطورت خلال التاريخ ، وكانت الأسرة هي مهد الدين ، وهي التي « صنعت آلهتها » بنفسها ولنفسها ، على حد تعبير كولايج ، كما كان الدين هو الأساس الذي تستند إليه النظم الاجتماعية ، كالزواج ونظم القرابة — وفي هذا المعنى يقول أفلاطون « إن القرابة هي المشاركة في نفس الآلهة المنزلين » ، (١٨) .

الاتجاه الوضعي التاريخي عند « دور كايم » :

وتحقيقاً لذلك الاتجاه التاريخي الوظيفي ، الذي نشاهد عند « فوستل دي كولايج » ، وجدنا تلميذه النجيب « إميل دوركايم » ، يحاول تطبيق المنهج التاريخي ، وربطه بأسس التحليل السوسيولوجي ، في دراسة الظاهرة الدينية ، وتطور الفكر الديني ، ويربط المنهج السوسيولوجي التاريخي عند دور كايم ، بناحيتين ، إحداهما « بنائية Structural » ، والثانية « وظيفية functional » .

وتتعلق الناحية الأولى بالمظاهر البنائية الاستاتيكية الثابتة ، أما الناحية الوظيفية ، فتربط بالمظاهر الديناميكية التغيرية (١٩) . وحاول دور كايم أن يطبق هذا المنهج البنائي الوظيفي على الظواهر الاجتماعية والدينية ، وذلك بالإلتفات إلى « تاريخ الظاهرة » ودراسة ماضيها وتطورها التاريخي ووظيفتها الاجتماعية ، وعلاقتها البنائية التي تربطها بسائر النظم والظواهر الاجتماعية الأخرى .

فاذا ما أردنا مثلاً دراسة آلهة الأغريق ، فليتنا طبقاً لمنهج دور كايم ، أن نتتبع تطور « فكرة الألوهية » خلال التاريخ اليوناني ، وعلاقة هذا التطور بالتغيرات التي تطرأ على البناء الاجتماعي ، بدراسة نظم الأسرة اليونانية

القديمة ووظيفتها ، والكشف عن طبيعة بناء الأسر الأبوية Patriarchal Family
ونظم المدينة اليونانية ودستورها (٢٠) .

وفي ضوء تلك الدراسة الاجتماعية والتاريخية ، نستطيع أن نتوصل —
في رأى دور كايم — إلى فهم واضح لآلهة الاغريق ، وأن تكون لدينا فكرة
أكثر عمقا عما كنا عليه قبل التحليل الاجتماعى والتاريخى .

حيث أن الظروف الاقتصادية والسياسية تلعب دورها فى إحداث التغيرات
الدينية ، والتأثير المباشر فى تطوير الأفكار التى تتعلق بالآلهة القديمة . كما أن
النسق الفكرى الذى يرتبط بآلهة اليونان ، إنما يلقي ضوءاً على طبيعة النظم الاجتماعية
السائدة فى بنية المجتمع ووظائفها .

ولذلك كائس كل النظم الاجتماعية عند دور كايم ، هى ذات أصل دينى ، حيث
عثر دور كايم فى جوف الدين على نشأة أو ميلاد كل « نظام اجتماعى » ،
وانتهى إلى أن روح المجتمع كامنة فى روح الدين ، وأن كل ما هو اجتماعى —
كما هو الحال عند أستاذه فوستل دى كولامج — هو دينى الأصل .

كما تمتاز الحقيقة الدينية بأنها حقيقة اجتماعية وجمعية (٢١) . إذ أن الدين
لا يصدر إلا عن الجمعى ، ولا يتحقق إلا فى المجتمع الذى يستمد منه كينته
وضرورته . ولذلك كان الشعور الدينى هو فى ذاته شعورا جمعيًا ، على اعتبار
أن الدين تابع عن المجتمع ، وليس صادراً عن مشاعر الفرد .

ولذلك انتقد دور كايم بشدة تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، التى طالما
فسرت قدرات الانسان ومثله العليا ومشاعره الدينية ، بربطها ببعض
م ٤٠ — علم الاجتماع والفلسفة

الصور النمطية التي تضلرب في نفس الانسان وتجربته ، والتي تعتمل في ذاته الفردية .

ولذلك رد دور كايم ، تلك « الصور الدينية » والقدرات السامية والمثل العليا ، إل عالم آخر ، يتايز تماما عن عالم الانسان الفرد - وذلك هو عالم المجتمع الزاخر بالقدرات والصور والمثل الدينية .

ويرى دور كايم في هذا الصدد ، أن الفلاسفة قد قصوا على أنفسهم كل القسوة ، حين انطلقوا أمام حقيقة بعينها ، وهي حقيقة مخوفة بالعبات والمصاعب حين التفتوا فقط إلى الذات الإنسانية ، على أنها « غاية الطبيعة Finis Naturae » وأن الكائن الانساني هو مخلوق الطبيعة الوحيد والنهائي ، حيث أنه الكائن الذي لا تملوه حقيقة ، لأنه « الحقيقة النهائية المطلقة » . (٢٢)

ولكن « دور كايم » قد اعترض على تلك المواقف الفلسفية التقليدية ، بأن هناك حقيقة أخرى « أسمى من الفرد » ، تلك التي تتحقق في « المجتمع » باعتباره الحقيقة العليا ، فهو مصطار المثل والمشاعر والتصورات الدينية .

وفي داخل إطار المجتمع صدرت حقائى الدين ، باعتبارها أشياء اجتماعية Ghoses Sociales ، ولذلك اكتسبت الحقيقة الدينية كل ميزات الحقيقة الجمعية . فالدين كالمجتمع حقيقة قائمة بذاتها Sui-generis كما أنه يتسم بالجبرية ، لما يتميز به من ضرورة وعموم .

وذهب دور كايم إلى أن فكرة الألوهية ليست عنصرا يمزا الحياة الدينية ، فلم يبدأ الدين بظهور فكرة الآلهة فيما يرى « فريزر Frazer » ، حيث أن هناك بيانات قد صدرت واستقامت « بلا آلهة » ، فالبوذية - فيما يقول « Burnouf » ،

أخلاق بلا دين ، لأنها مذهب الحادى لا يعترف بفكرة الآلهية ، ولذلك أمماها
« أولندبرج Oldenburg » ، « دينا بنير إله » . (٢٣)

والجانية Jainism ، ، أيضا هي ديانة لا تعترف بوجود إله ، والعالم عندهم
قديم ، ولذلك أنكرت «الديانة الجانية» ، وجود الموجود « الخالد » ، « الكامل » ،
ولذلك حذف دور كايم فكرة « وجود الإله » ، كمنصر عن الحياة الدينية وكشرط
أساسى لظهور الدين .

ويرى أن كل الظواهر الدينية إنما تنقسم إلى قسمين أساسيين ، هما -
« العقائد Les Croyances » ، « والطقوس Les rites » . وتفترض العقائد -
في رأى دور كايم - تقسيم الأشياء والعالم إلى ما هو « مقدس Sacré » وما هو
« غير مقدس Profane » . وهذا التقسيم إلى المقدس وغير المقدس ، هو الصفة
المميزة للفكر الدينى مهما بلغت درجة سذاجته أو تعقده .

ولذلك كانت العقائد الدينية ، هي أفكار أو تصورات تعبر عن طبيعة الأشياء
المقدسة وغير المقدسة وما بينهما من علاقات . أما « الطقوس Les rites » ، فهي
نماذج الأفعال ، و « أشكال السلوك » ، التى ينبغى أن يمارسها الانسان حيال تلك
الأشياء المقدسة . (٢٤)

الدين والسحر :

ولكن دور كايم ، يرى أن هذا التقسيم ليس حاسما بالنسبة لظواهر
الدينية ، حيث نجد أن السحر كالدين يحتوى على معتقدات وطقوس ، وله
كل مظاهر الدين المختلفة ، من قرايين وصلوات وطقوس ، ولذلك امتزج
السحر بالدين امتزاجا شديدا . فاليهودية والمسيحية أمشاج سحر ودين .

ولكن « هوبيرت هوبيرت » و « مارسيل موس » *Maus* ، قد فصلا بين الدين
والسحر فصلاً تاماً ، في كتابهما « علم الاجتماع والانثروبولوجيا »
Sociologie Et Anthropologie

ويرى « هوبيرت موس » أن الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية ، قد
ألقت ضوءاً واضحاً في الكشف عن مضمون الظاهرة الدينية . ولذلك إن نقد
« هوبيرت موس » علم تاريخ الأديان انتقاداً شديداً . لأنه — بالرغم من وفرة
الوقائع وخصوصية مادة هذا العلم . إلا أنه يتردد بين الكثير من الأفكار المضطربة
التي يفتل عليها طابع الهوى والتحيز .

وبما يميز هذا للتاريخ الديني . أن أحداثه قد وصفت بأسلوب لا يمتاز
بالدقة والأمانة والموضوعية .

كما أن مصطلحاته لا تنسجم بالعلمية ، حيث نجد كلمات متعددة ، مثل
« الدين والسحر » ، « الصلوات والقربان » ، « الأساطير *Mythes* » ،
« والحرفات *Légendes* » ، وأفكارنا عن « الله *Dieu* » وعن « الروح
esprit » ، نجد أن كل تلك الكلمات المتمايزة قد استخدمت جميعاً بجمان واحدة
أو متقاربة ، دون تحديد أية فروق لغوية أو علمية .

وبصدد التمايز القائم بين الدين والسحر ، قدم « هوبيرت موس » تحليلاً
مضيفاً لفكرة القربان *sacrifice* ، نظراً لقيمتها الدينية وأهميتها الاجتماعية ،
لما تتميز به من « عمومية *universalité* » و « ثبات *constance* » ، في كل
المجتمعات الانسانية .

وأكد « هوبيرت موس » أن ظاهرة القربان ، هي بمثابة تطبيق منطقي

واجتماعى لفكرة « المقدس sacré » ، حيث أن الأشياء التى نقدمها قربانا ليست مجرد أشياء ، وهمية ، لاقية لها ، وإنما هى « أشياء اجتماعية choses sociales » ومن ثم فهى أشياء « واقعية réelle » ، (٢٥) .

ولقد عقد « مارسيل موس » ، مقارنة فاصلة بين طقوس الدين ونجارب السحر . فالسحر — فى حقيقة أمره — بقايا معتقدات قديمة ، فيما يرى بعض علماء الفلكلور Folklore من أمثال M. Skenat ، الذى وجد أن السحر ما هو إلا مجموعة من الطقوس القديمة ، التى تتعلق بالنشاط الزراعى ، والأراضى الزراعية فى « ماليزيا Malais » ، (٢٦)

والمميز الاساسى الذى يميز السحر عن الدين — فى رأى موس — هو التحريم L'interdiction . فالتحريم هو الذى يضع فاصلا واضحا بين ذلك التمازج l'antagonisme بين طقوس الدين ونجارب السحر . فإذا كان الدين يتعلق بظاهرة الخير والقربان sacrifice ، فإن السحر يرتبط بظاهرة الشر والضرر Moléficé .

ففى كل الديانات ، نجد دائما نوعا من المثالية الروحية التى تتجلى فى القربة من الله ، بالتسايب والعبادات والقربان ، والأمانى والندور ، وتلك مظاهر دينية خالصة ، بعيدة كل البعد عن السحر وظواهره ونجاريه ، التى تتجه لا إلى الله ، وإنما إلى استدعاء أرواح الأسلاف والأجداد ، لإيقاع الأذى والضرر عن طريق ممارسة بعض الإجراءات السحرية . (٢٧)

ولإذا كان السحر يقتضى العزلة l'isolement والخفاء ، ومزيد الكلمات غير المميزة ، واللغة النامضة حتى تتحقق البرية التامة ، فإن الدين على العكس

تماما ، يقتضى العلاية ، والوضوح وتميز كلماته ولفته .

وإذا كان الساحر يقوم بأساليبه السحرية كي « يفرض » على الأرواح والقوى الشريرة القيام بأعمال معينة بالذات . وفقاً لرغبات الساحر . فإن رجل الدين « يسترحم » الاله دون فرض أو إكراه . فهو يطلب الرحمة والمغفرة وتقديم القرбан على مذبح المبدع حتى تصفح عنه الآلهة . (٢٨)

وما يعيننا من كل ذلك — هو أن ظاهرة الدين تتمايز تماماً عن ظاهرة السحر . فقد حارب السحر الدين عاربة لا هواذة فيها ، كما أننا نجد في أفمال السحرة كثيراً من الأعمال واللذعات « اللادينية » .

التابو Taboo :

كما أن الظاهرة الدينية تفرض قيام المحرمات l'interdictions أو « التابو taboo » . وفي هذا الصدد يرى رادكليف براون — أن كلمة « تابو » مشتقة من كلمة « tabu » في اللغات البولينية Polynesiens . ومعناها « يمنع أو يحرم » (٢٨) حيث تشير الكلمة إلى نوع من التحريم الذي يتعلق بلبس جسم الطفل الوليد ، كما أن جسم الملك ينطبق عليه أيضاً قانون التابو .

وينفصل دور كاييم استخدام كلمة « محرمات interdiction » فهي تفي بالفرض أكثر من كلمة « التابو » التي استخدمها « فريزر » . كما أن المحرمات تتمثل بالدين أكثر من اتصالها بالسحر ، فليس هناك دين لا ينص على محرمات بينها .

ولا يقتصر مبدأ التحريم على مجرد اللمس فحسب ، بل يمتداه إلى الرؤية والكلام وتناول الطعام . فإن رؤية الأشياء المقدسة تحرم تماماً على غير المقدس .

وهناك بعض الطقوس بين « الأاراتا Arunta » ، تفرض على أفرادها صمتا تاما ، فيحرم الكلام بطريقة جبرية في الاحتفالات الدينية الكبرى (٣٠) . كما أن هناك بعض الكلمات المحيطة التي لا ينبغي أن ينفوه بها الأفراد ، كأن لا يذكر مثلا لإسم الميت في فترة الحداد إلا مصرا وإذا اقتضت الضرورة .

كما تتضمن فكرة التحريم ، فكرة القداسة ، إذ أن كل ما هو مقدس ، يعتبر موضوعا للتبجيل والإحترام ، فيحرم لذلك ذبح الحيوانات أو تناول النباتات المقدسة (٣١) .

وما يعنيها من كل ذلك - هو أن التحريم هو جوهر الدين ، حين يميز بين المقدس وغير المقدس ، وأن الدين من ظواهر المجتمع التي تمتاز بالثبات والعمومية . فليس المجتمع جسيما عضويا خالصا ، وإنما تكون في أعماقه ، تلك الجوانب الهامة التي تربط بتصوراته الدينية ، ومشاعره الخلقية ومثله العليا . ومن هنا كان الدين عند دور كايم ، هو بمثابة « نفس المجتمع » أو « روحه » (٣٢) .

ولذلك حاول دور كايم - في ضوء فلسفته الدينية الاجتماعية ، أن يميظ الثام عن أصول اجتماعية لأفكارنا عن « الله والنفس والعالم » . تلك الأفكار الميتافيزيقية البحتة ، التي هي من مقاصد فلسفات الدين والوجود .

فاستطاع دور كايم نظرية توتمية ، لها جوانبها الدينية والاجتماعية ، واعتبرها مذهباً كوزمولوجيا *Système cosmologique* يفسر وجود الله والنفس والعالم ، من وجهة النظر الاجتماعية (٣٣) . مما يدعونا إلى السؤال عن طبيعة تلك التوتمية ما هي ؟ وكيف تشيد مذهباً اجتماعياً في الوجود ١٩٢١

الدين النوعي :

ذهب دور كايم ، إلى أن التوتمية هي الصورة الأولية للحياة الدينية ، وإلى أن جميع الطقوس والمعتقدات التوتمية ، كلها مظاهر دينية ، تتضمن تقسيم الأشياء إلى مقدس وغير مقدس . وبذلك تكون الديانة التوتمية ، في زعم دور كايم ، هي أقدم أشكال الديانات ، وأكثرها بساطة وأشدها بدائية .

ولم تظهر كلمة « توتيم » Totem ، كمصطلح علمي ، إلا في أواخر القرن الثامن عشر ، في تلك الكتابات الانثوجرافية ، وبخاصة عند الكاتب الهندي « J. Long » الذي نشر كتابا في لندن سنة ١٧٩١ . وظهرت فيه كلمة توتيم لأول مرة في تاريخ الانثروبولوجيا الاجتماعية^(٣٤) . ثم كتب « فريزر » عن التوتمية كدين وكنظام اجتماعي ، إلا أنه لم يضمها في صورتها النهائية ولم يصنفها في صيغتها الكاملة^(٣٥) .

ولقد اكتشف « بالدوين سبنسر » Baldwin spencer ، و « جيلين » Gillen ، خلال أبحاثهما التي قاما بها في وسط استراليا - فاكشفوا عددا من القبائل التي تدين بالتوتمية عقيدة وعملا^(٣٦) .

ثم قام مبشر ألماني هو « كارل سترولو » Strehlow « بنشر بعض الملاحظات الملاحظات والمشاهدات عن تلك القبائل الأسترالية نفسها ، وبخاصة قبيلتين منهما هما « أرتا Arunta » و « لوريتجا Loritja » ، ويسميا بالدوين سبنسر وجيلين « أرتنسا » و « لوريتشا Luritcha » وبفضل جهود « كارل سترولو » الذي كان عالما وملما باللغة الأسترالية البدائية علما وإلاما تاما ، فقد أفادت الدراسة التوتمية أعظم فائدة^(٣٧) .

ولقد أكل « إميل دور كايم » ، تلك الجهود ، فاقصر في أبحاثه على دراسة الدين البدائي المجتمعات الإستراتيجية ، لاكتشاف تلك الصور الأولية للفكر الديني في « الأرتا » ، لأنها في رأيه أبسط الأشكال الاجتماعية ، حيث أنها تقوم في تنظيمها الاجتماعي على أساس العشائر *Les clans* .

وهذا الشكل الاجتماعي العشائري يمتد في رأى دور كايم أبسط النظم الاجتماعية في الحياة البدائية (٣٨) . وذهب دور كايم إلى أن العشيرة في صورتها الأولية ، وهى الصورة الإستراتيجية ، لا يمكن أن توجد بدون « التوتوم Totem » (٣٩) .

ولكننا نسأل : ما التوتوم ؟ وما هى وظيفته الدينية والاجتماعية ؟

في الرد على تلك المسائل ، نقول إن التوتوم هو لاسم أو « رمز emblème » أو شعار العشيرة ، فهو العلم الذى يعبر عن شخصية العشيرة ، ويميزها عن غيرها من العشائر ، ويمتد أفراد العشيرة أنفسهم مرتبطين برباط القرابة فيما بينهم ، ولم تنشأ هذه الرابطة القرابية عن صلات الدم أو للمصاهرة ، وإنما نشأت أصلاً عن اشتراكهم فى اسم واحد .

وهذا الاسم الذى تحمله العشيرة ، هو لاسم نوع معين من النبات أو الحيوان أو الجادات ، تمتد العشيرة أن لها به أوثق الصلات . وهذا النوع النباتى أو الحيوانى هو التوتوم .

وتوتوم العشيرة هو توتوم كل فرد من أفرادها ، كما أن لكل عشيرة من العشائر توتوما الخاص . وبجانب توتوم العشيرة ، يوجد توتوم الاتحاد *Phratrie* وهو رمز تندرج تحته مختلف العشائر التى تشترك فى تواتم الاتحادات التى تنقسم إليها القبيلة (٤٠) . وهو العلم الذى يحملونه معهم فى القتال ، ويدافعون عنه ، وبعضونهم على رؤوسهم بعضاً من أجزائه أو أعضائه (٤١) .

وإلى جانب ذلك ، يؤكد دور كايم ، أن لكل فرد توتمة الفردى الخاص ، الذى يختلف عن توتم العشيرة وتوتم الاتحاد . ويرتبط الفرد البدائى بتوتمة الخاص بعلاقى وثيقة إلى الدرجة التى معها يشاركه خصائصه الكيفية والذاتية ، (١٢) فإذا كان توتمه الخاص مثلاً هو النسر ، فإنه يعتقد أنه يتميز بقوة الأبصار التى يمتاز بها النسر ، ويعتقد أنه حاميه فلا يقتله أو يذبحه ويتناول لحمه (١٣) .

وهناك بعض الفوارق بين التواتم الفردية ، والتوتم الجمعى ، وهى أن التوتم الجمعى « وراثى » يكتسبه الفرد منذ ميلاده ، ويرثه عن أمة أو أبيه . أما التوتم الفردى فيحصل عليه الفرد « باختياره الحر » ، فلا يفرض عليه أو يرثه ، وإنما يمانى أقصى أشكال المعاناة ، حين يخضع لسلسلة من التدرجات العنيفة والعمليات القاسية ، حتى يحصل على توتمه الخاص بعد بلوغه ، وانتهاء عمليات « التكريس initiation » الصارمة ، (١٤)

وهناك أيضاً « التوتم الجنسى » ، وهو صورة متوسطة بين التوتم الجمعى والتوتم الفردى ، ولا يشاهد إلا فى عدد قليل من القبائل الأسترالية . حيث يكون رجال القبيلة وتساوقها مجتمعين منفصلين ، « مجتمع الرجال » و « مجتمع النساء » ولكل جنس توتمه الذى يرتبط به بروابط دينية ، فهو حاميه الذى يقدمه ويحرم قتله ، ويحمل التوتم الجنسى بالنسبة للجنس نفس المكانة التى يحملها توتم العشيرة بالنسبة للعشيرة . (١٥)

ويؤكد دور كايم - أن التوتم كرمز أو شعار ليس فرداً ، وإنما هو « نوع » *espèce* بمعنى أنه ليس حيواناً بالذات ، كسلحفاة أو كاتيجارو ، وإنما هو « معنى كلى » ، يمثل السلحفاة ، أو الكاتيجارو على وجه المموم . (١٦)

كما يرمز التوتم إلى قوة غيبية دينية ، وهو صورة لموجود مقدس ، أذ أن التوتم كرمز هو الصورة للمرية ، لما يسميه دوركايم بالمبدأ التوتمي Principe totémique الذى يتعلق بموجود لسمى هو « الموجود التوتمي L'Etre totémique » . كما أن صورة الموجود التوتمي ، التى ينشأ البدائي على الأخشاب أو الأحجار قد تكون أقدس من الموجود التوتمي نفسه ، (٤٧)

الالوهية والتوتمية :

ذهب دوركايم إلى أن التوتم « دوره » الدينى والاجتماعى ، فهو موضوع قداسة وعبادة . وهو رمز مشخص للمبدأ التوتمي . وصورة مرئية لفكرة غيبية وأن العبادة التى يمارسها البدائي ، إنما تتجه نحو مبدأ منبث فى الطبيعة ، وصورة مقدسة لقوى عامة مطلقة تتحقق فى الموجود التوتمي . (٤٨)

وذهب دوركايم إلى أن التوتمية — ليست هى الدين الذى يقدر بعض الحيوانات أو العصور ، وإنما تتحقق فى تلك التوائم ، أنواع من القوى الدينية الفعالة التى تصدر عنها ، وتشيع منها القداسة والرهبة والتصورات الدينية التوتمية وفى فقرة هامة يقول دوركايم عن « القوة التوتمية » :

- « إنها مستقلة عن كل الأشياء الجزئية ،
- « التى تحمل فيها . ثم إنها سابقة عليها فى ،
- « الوجود ، وتمتد بسببها . يموت الأفراد ،
- « وتتعاقب الأجيال ، وهذه القوة باقية ،
- « حاضرة على الدوام فى حيوتها وبناتها . »

- نهب الحياة للأجيال الحاضرة ، كما وهبت ،
- أجيال للماضى وستهب أجيال المستقبل .
- إن الإله الذى توجه إليه كل عبادة توتمية ،
- بالتقديس والتبجيل ، إله غير مشخص ،
- لا إسم له ولا تاريخ ، يفيض على العالم ،
- وينبث فيما لا يحصى ولا يعدد من ،
- الأشياء . ، (١٩)

ويتضح من تلك الفقرة ، أن المبدأ التوتمى ، هو « قوة عامة ، منبثة فى الأشياء ، وتمتص فى التوتم . بمعنى أن الاله التوتمى ، هو تلك القوة الغيبية أو هذا المبدأ الذى يشيع فى سائر كائنات العالم » والتوتم ليس إلا الصورة المادية أو الجوهر المرنى لتلك القوة أو العلاقة المنبثة فى عالم البدائى ، وهذه الطاقة وحدها التى ينتج عنها بالعبادة . . لأنها جوهر الحياة ومبدأها .

وذهب دور كايم - إلى أن للمبدأ التوتمى ، وظيفة أخلاقية ، لأنه إلى جانب كونه مبدأ دينيا ، فهو مبدأ أخلاقى أيضا ، حيث أن البدائى يقوم بالعبادة وفقا لما قام به أسلافه ، وليس هناك قوة ترغبه على تلك المبادات ، الاقوة الاخلاق الجمعية ، التى تفرض عليه هذا الواجب الدينى

ولذلك كان التوتم هو منبع الحياة الاخلاقية العشرية ، فهو « قوة أخلاقية جمعية ، إلى جانب « قوة الدينية المقدسة » . (٢٠) وللمبدأ التوتمى فيما يرى دور كايم - أشكاله أو صورته المتعددة ، غير أن أهم تلك الصور وأقواها هى

• المانا Mana •

ولقد اكتشف « كودرنجتون Codrington » هذه المانا ، وعبر عنها بقوله — « يستند الميلانيون في وجود قوى متبذرة تميزا تاما عن كل قوة مادية . وهذه القوة إنما تتشكل بكل الأشكال ، إما الخير وإما الشر ، ويكون للانسان أكبر الميزات إذا ما كانت في متناول يده ، وتحت سيطرته . وهذه القوة هي « المانا (٥٢) » .

هذا ما يقوله « كودرنجتون » عن اكتشافه لمانا ، ويرى دوركايم أن تلك المانا دورها الديني ، باعتبارها قوة « فوق طبيعيه Supernatural » تميز بالآثار المادية والروحي ، ولذلك كانت غاية « الدين الميلاني » هي الحصول على تلك « المانا » .

وإذا كان التوتم هو الصورة الخارجية المحسوسة ، لما يسميه دوركايم بالمبدأ التوتمي ، فإن المانا التوتمية هي الصورة العقلية الداخلية للمعتقد الديني للبدا ، وهي أساس الدين التوتمي . ولذلك كان التوتم هو رمز لتلك المانا التوتمية ، وهو صورة الإله التوتمي ، لأنه « رمز » للإله وشعار الجماعة ، و« علم » المشيرة .

وهنا يصل دوركايم — إلى تلك النتيجة القاطعة ، التي اهتمت إليها بفصل مذهبه الاجتماعي ، وهي أن الله والمجتمع ليسا إلا شيئا واحدا ...

« Le dieu et la Société ne sont qu'un » (٥٣)

واستنادا إلى ذلك اتهم الدوركي ، فإن إله المشيرة أو الإله التوتمي لا يمكن أن يكون سوى المشيرة نفسها ، هذا الإله الذي يصوره أفراد المشيرة ويرونه في رؤية عينيه ، أو صورة حسية تتعلق على أنواع محسوسة من النباتات والحيوان ، يقدسونها كتوتم .

فالجماعة إذن أو العشيرة ، لم تعبد إلها خارجا عنها ، وإنما عادت نفسها .
 بمعنى أن الديانة التوتمية ، التي يعتبرها دور كايم « أول ديانة في الوجود » ، هي
 عبادة المجتمع لنفسه . حيث أن العشيرة التوتمية ، هي التي أيقظت في الفكر البدائي
 الاحساس بالالوهية ، بما للعشيرة من تأثير بالغ على أفرادها . هذا الأثر العميق
 الذي يشبه إلى حد كبير التأثير الديني الذي تفرغه فكرة الألوهية بما لها من
 سلطان وقهر على إرادة المؤمن وطاعته وخشيته .

والجماعة بما لها من أثر وإجبار ، إنما توظف فينا فكرة « المقدس » ، تلك
 الفكرة السامية التي نفق لإزاءها موقف الرهبة والقرية ، ونتجه إليهم في
 « طمأنينته » ، و « محبة » .

هكذا فسر دور كايم فكرة الألوهية ، تلك الفكرة السامية المطلقة ، فإفرداها
 إلى أصل توتمي غريب عنها ، ويضفي عليها طابعا يتمشى مع أصول مذهبه
 الاجتماعي . الأمر الذي يدهونا إلى القول بأنه كان إله « أفلاطون » ، هو « مثال
 الخير » . وإله « أرسطو » ، هو « أمة الأولى » والموجود بالضرورة . وإذا
 تصور « ابن سينا » الوجود الإلهي على أنه « واجب الوجود » (هم) ، فإن
 التصور الدوركايمي لطبيعة الألوهية هو تصور « لاجتماعي توتمي » ، وأن الإله
 الدوركايمي إنما هو الإله التوتمي .

وإذا كان التصور الديكارتي للألوهية يتحقق في « الكمال واللامتناهى » ،
 وإذا كان التصور الكانطي للألوهية يمثل في مبدأ كلي في الدامن الانساني . فإن
 إله دور كايم يتحقق في المبدأ التوتمي ، الذي يتشخص في التوتم ، وينجلي في
 العشيرة ، فيبد المجتمع نفسه . وأصبحت ذات المجتمع ، كذات الله ، موضوع

عبادة وموضع قداسة . وأضحى المجتمع هو محور الإيمان وجوهر الدين والمقيدة ، حيث إن خلود المجتمع هو الذى يفسر خلود الله ، وخلود النفس .

ودور كايم فى هذا التفسير الاحتافى للالهية ، يريد أن يؤكد فى إلحاح ظاهر ، أل فكرة الله لم تصدر عن الانسان الفرد ، وإنما هى فكرة اجتماعية تمخضت عن مشاعر الجماعة وعقلا . وقد إنساق دور كايم فى هذا الفهم الاجتماعى ، فاعتبر فكره الله متطورة أصلا عن فكرة « عبادة الأسلاف » ، وأن فكرة الالهية قد تطورت عن أساطير الأبطال الذين عاشوا فى المجتمع .

فإنه عند البدائيين هو « الجد الاول » الذى يمجده البدائى ، ويتحدث عنه كما يتحدث عن إنسان قد له قدرة غارقة ، كان يمشى وكصائد عظيم وكساحر عليم ، وكؤسس القبيلة ، فإنه فى اعتقادهم هو الجد الاول للقبيلة ، ومن هنا ترتبط فكرة الالهية بالمقيدة التوتمية (٥) .

ولذلك يرى دور كايم أننا إذا ما أردنا أن نحدد لأول مرة إلها مكوناً كله من عناصر إنسانية ، فإنما نحدد فى المسيحية . ففى المسيحية الله إنسان لا يشكله المادى الذى تجسم فيه — ولكن بالافكار والعواطف التى عبر عنها بالمسيحية هى أول دين صور الله على أنه إنسان يلتقى فيه الجانبان اللاهوتى والناسوتى (٥) . وهذا تبرير دور كايم يبرر به تشخص الله فى صورة انسان فى المقيدة الطوطية .

النفس مصيرها وخلودها وعلاقتها بالبدن :

كما عالج دور كايم فكرة الالهية فقد تطرق أيضاً الى بحث مسألة النفس نظرا

لأهميتها في كل فلسفات الدين ، حين تكشف عن وجودها وروحانياتها ، خلودها ومصيرها . فإن فكرة النفس هي على حد تعبير الفلسفة والفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو ، هي المسألة الحائرة في كل ذهن حين يفكر ، كيف جاء ١٢ وام جاء . وإلى أين المصير ١٣ (٥٦)

وساؤل دور كايم ، أن يماج تلك المسألة الميتافيزيقية ويقدم لها حولا من وجهة النظر الاجتماعية ، فدرس هادرها في المجتمعات البدائية ، وكشف عن أصولها الاولية وماهيتها البدائية كما يتصورها بدائيو استراليا .

ففي المجتمعات الاسترالية ، يعتقد البدائي أن « النفس » تتميز تماما عن البدن باستقلالها عنه ، وقد تنفصل عن بدنها وتتخلل عنه في حالات النوم أو الاغما . أو الموت ، كما قد تتيب عنه في كثير من الاحيان . كما أن النفس حين تتحرر تماما من البدن تستطيع أن تمشي طليقة في الغابات ، وتتحرك حرة بين الاشجار والاعضان ، كما أنها في حياتها تلك ، يكون لها وجودها المستقل في العالم الآخر ، فهي تأكل وتشرب وتقوم بمحليات الصيد والقنص .

والنفس عند البدائي الاسترالي ، قوة « غيبية » لامرئية ، لا يراها إلا الساحر ، أو كبار السن من رجال القبيلة ، فإن لديهم القدرة والحران على مشاهدتها ، إذ أنها قوة لامادية ، لاحظا لها ، كما يقول أفراد قبيلة "Tully River" ، فهي عندهم مادة أميرية مثل الظل ، أو « النفس » كما يتمثل في الشبيهق والزفير (٥٧)

وتنتقل النفس بعد خروجها من بدنها إلى عالم الارواح ، حيث يرتبط مصيرها بأرواح الاجداد والاسلاف ، وتقام الطقوس أحيانا عند « أراتنا Arunta » عند خروج الروح من الجسد حتى تفاديه تماما . ومن ثم غالبا

ما تمام طقوس جنازية حيث يأكلون لحم الميت اعتقاداً منهم أنه يحتوى على مبدأ القداسة ، الذى هو روح الميت أو نفسه ، وقد يستخدمون عظامه كأدوات سحرية أو كوضوعات مقدسة ، وتسمى النفس فى حياتها عند أرانتا ، بام Gumna أما بعد موتها فيطلقون عليها اسم Itana (٥٨) .

والنفس عندهم خالدة إذ أنها تحيا حياتها الأخرى فى سعادة ، إما على شاطئ البحيرة ، أو فى السماء خلف السحب ، أو بعيداً فى وراء البحر (٥٩) . ويكون عالم الأرواح والنفس ويؤلف مجتمعا له أهميته وخطورته إلى جانب مجتمع الأحياء ، فقد يكون مصدراً للخير والنعمة أو مبثاً للشر والنقمة .

وتعود النفس ثانية بعد أن تعيش فى العالم الآخر لكي تتجسد كما يقول «سبنسر» و«جيلين» Gillen ، فى الأطفال حديثي العهد بالولادة (٦٠) كما قد تظهر ثانية فى صورة جد من الأسلاف القدامى ، وهذا مما يؤكد خلود النفس فى حياتها الأخرى الأخرى ، وفى تجسدها ثانية لاستعادة أمجاد الأسلاف وبطولاتهم ، فإن الأسلاف هم «كائنات مقدسة» ، بل هم «آلهة» القبيلة نفسها كما أشعار دوركايم (٦١) .

وهناك تمايز قائم بين «عالم النفوس» و«عالم الأرواح» ، حيث أن عالم الأرواح أسمى وأرفع ، وهو يشمل فى الديانة الأسترالية البدائية على أشخاص خيالية ، وأرواح أسطورية متسامية ، وهى كائنات روحية تعتبر عوفاً أساسياً للمعتقدات الدينية ، لأنها تتحقق فى أرواح «الأبطال» و«الأسلاف» و«الآلهة» (٦٢) .

وليست النفس روحاً ، لأن النفس تنطلق فى جسم وترتبط فى بدن ،
م ٤١ — علم الاجتماع والفلسفة

يمكن أن تتأخره في حالات الحلم أو الغفلة . ولكن الروح ، على العكس من النفس ، فهي حرة في انتقالها وحركتها المكانية ، وفي وجودها المستقل إلا أنها ترتبط في حركتها وانتقالها ببعض الأشياء والموضوعات الخاصة ، وتكون لها بها أوثق اتصال .

ولذلك غالباً ما تعيش تلك الأرواح إلى جانب البحيرات أو الصخور أو الينابيع ، أو قد تسكن بعض الأشجار أو النجوم (٦٣) . كما أنها قد تتجسد للأطفال وتغضب النساء عن طريق الحمول في البدن (٦٤) والنفس لا تصبح روحاً إلا إذا انتقلت من البدن ، وتحررت من الجسم ، والموت هو وسيلةها للانتقال والتحرر .

ولقد إعرض دور كايم — على ، تايلور ، بصدد تفسيره لنشأة النفس الانسانية حين يقتصر على ظاهرة الأحلام ، فيرى تايلور أن فكرة النفس قد نشأت عن اعتقاد الإنسان البدائي في الحياة المزدوجة ، التي يحياها في يقطعه من ناحية ، وفي يومه من ناحية أخرى (٦٥) .

وأن ظاهرة الأحلام هي التي تفسر البدائي وجود النفس وحركتها وفعاليتها وانتقالها إلى مختلف الأماكن . ولكن دور كايم يترض على تلك الفكرة ، على اعتبار أن الأساس الذي أقام عليه تايلور مذهبه غير صحيح . فإن فكرة تمايز النفس عن الجسد ، هي من العمق والتعقيد بحيث لا يتوصل إليها العقل البدائي الساذج . فليس البدائي تلك الخيالة القوية التي تستطيع أن ترى في النفس قوة أثرية تنطلق من داخله (٦٦) .

ولذلك يرى دور كايم أن ظاهرة الأحلام ليست سبباً كافياً في صدور

فكرة النفس وخلودها (٦٧) حيث أن فكرة النفس، في رأى دوركايم ، إذا نظرنا إليها في ذاتها ، نجد أنها لا تتضمن فكرة خلودها، بل يبدو أنها قد تناقضها وتتعارض معها ، فبالرغم من أن النفس تتأيز عن البدن ، كما يقول تايلور ، إلا أنها تتحد معه اتحادا كليا .

فترتبط النفس بالبدن مدى الحياة ، كما أنها تتأثر بما يصيب البدن من أمراض أو بما يشغته من جراح ، ويكون لذلك كله ردود أفعال متشابهة على البدن الذى تتحد به ، ولذلك كان من الطبيعى أو البدئى أن تموت النفس بموت البدن . ولكن النفس خالدة — فإما هو مصدر خلودها ١٩ وكيف نفس بقاءها بمصدر الموت ١١٢

يجيب دوركايم على تلك المسألة الفلسفية الصعبة ، فيقدم لها حلا اجتماعيا صرح عليه من دراسته لظاهرة عبادة الأسلاف . فهو يرى أن الأرواح حين تستقل عن أبدانها ، إنما تحمل ثابته وتتجسد في نفوس المواليد الجسد من الأطفال ، فتنبعث فيها حيوية الأجداد وبطولة الأسلاف . واستنادا إلى خلود نفوس الأجداد فإن أرواح الأسلاف هى المبدأ التوئمي في إنتشاره وتجزئته وإنتقاله من جيل إلى جيل ، تماما كما تفعل البلازما الجرثومية في إنتقالها وتوريثها وإنتشارها.

ولذلك — ذهب دوركايم — إلى أن الاعتقاد في خلود النفس ، قد صدر أصلا عن خلود الحياة الاجتماعية وأزلية البقاء الاجتماعى ، حيث « يموت أفراد العشيرة ولكن تبقى العشيرة أبدا » Les individus meurent, mais le Clan Survit . ويفنى الأشخاص ، ولكن المجتمع يدوم ويحيا ويخلد . ولذلك كان « خلود

المجتمع » ، هو التفسير الاجتماعي الدوركايمى لفكرة « خلود النفس » (٦٨) .

التوهمية كنظرية كوزمولوجية في الوجود :

إستنادا إلى تلك المصادر التوهمية لفكرة الألوهية ، ونشأة النفس وخلودها ، حاول دوركايم أن يحمل من التوهمية مذهبا في الوجود ، باعتبارها صورة أولية لفجر الدين الانساني وطفولته ، ذلك الدين البدائي الذي استطاع كأي دين من الأديان ، أن يكشف عن معنى الكون ، وأن يضع العالم تصورا عاما يتقبله للعقل البدائي .

ولذلك أكد دوركايم أن نظام الكون في المجتمعات البدائية ، ليس لإصورة متطابقة مع النظام الاجتماعي . فالقبيلة وهي الوحدة الاجتماعية البدائية الكبرى ، تشطر إلى بطون أو اتحادات Phraties . وتنقسم البطون إلى عشائر clans وإلى جانب تلك الأقسام الاجتماعية البنائية ، فإن كل شيء من أشياء العالم ، وكل بقعة من بقاع الكون ، وكل نوع من أنواع الحيوان والنبات ، وكل نهر وكل جبل ، إنما تكون جميعها لامتدادا طبيعيا للقبيلة ، باعتبارها أجزاء أو عناصر تتنسب كلية إلى عالم القبيلة في رحابته وسعته .

فالقبيلة لاتعظم في بنائها جملة البطون والعشائر والأفراد فحسب ، بل وإنها تشتمل على الكون بأكمله ، وفي جوف ذلك الكون الذي هو كون القبيلة تنتم الأحياء والأشياء . ولذلك يعتقد البدائي كما يقول « فيزون Fison » ، أن القبيلة هي « العالم Le Monde » ، وأنه كفرد ينسب إلى أحد أقسامها . وأن كل الأشياء الحية أو غير الحية ، إنما هي أجزاء القبيلة ، وكأنها أجزاء أو عناصر تتألف منها القبيلة (٦٩) .

ولقد استخلص دور كايم - من ذلك أن التوتمية هي مذهب في الوجود ، كما أنها نظرية كوزمولوجية تفسر مقولات « الله ، و النفس ، و العالم ، و إذا كانت حقائق الدين الرئيسية ، تلك الحقائق الانطولوجية ، التي تدور حول وجود الله و النفس و العالم ، هي حقائق اجتماعية ، فإن الدين عند دور كايم ، هو الحقيقة الأولية التي صدرت عن المجتمع ، وفي أحضان الدين اثبتت سائر الفلسفات و العلوم .

فالدين إذن ، دور كايم ، حقيقة اجتماعية ، وليس حقيقة تجريبية ، كما يدعى « ماكس مولر Max Muller » ، حين أخذ بالمبدأ التجريبي القديم « لا شيء في العلة - بل مالم يكن من قبل - بل في الحس »

« Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in Sensus » (٧٠)

أخذ مولر هذا المبدأ التجريبي و طبقه على الدين ، باعتباراه ظاهرة حسية تجريبية حيث أن ظواهر الطبيعة ، هي التي تثير الفكر الديني ، - حين يتألمسها الانسان ، فيعيبه الدهش و يلحقه العجب و البهر . ولذلك كانت الطبيعة - عند ماكس مولر ، هي مصدر الاحساس الديني بما يحويه من رهبة و خوف ، و ما يتسم به من دهشة و إعجاب ، و عن هذا الاحساس التجريبي أو الطبيعي فاض الدين ، و عن تلك الانفعالات الحسية من دهشة و خوف و إعجاب صدرت التصورات الدينية (٧١) .

ولقد إعرض دور كايم على ماكس مولر الذي التفت إلى الطبيعة وإلى الدين كحقيقة تجريبية . وذهب دور كايم ، إلى أن الاحساسات التجريبية أو الطبيعية ليست إلا احساسات عابرة مؤقتة ، و لا يمكن اعتبارها مصدرا دينيا . لظاهر

ثابتة و مقوم دائمة (٧٢) .

كما أن سياق الطبيعة ، هو سياق منتظم متناسق ، والتناسق لا يوحى بالمشاعر الدينية القوية . وكذلك ليس البدائن القسوة على التفكير والتأمل في تلك المظاهر المتناسقة الراقية ، واستكشاف الدين في هذا النظام الطبيعي الرتيب . ثم أنه لا يكفي على الإطلاق أن نوجب بشيء لكي نعتبره مقدساً ، إنما ينبغي أن نعين تمام التمييز بين أنفعالات الدهشة والاعجاب ، وبين الشعور الدينى والتصورات الدينية . (٣٣)

فليس الدين حقيقة تجريبية ، كما يدعى « ماكس مولر » ، وإنما هو حقيقة اجتماعية ، تمتاز بساتها وعمومها في كل المجتمعات الإنسانية ، ولها وظيفتها ودورها في البناء الاجتماعى ، كحقيقة عينية يمكن مشاهدتها ودراستها من وجهة النظر البنائية التكاملية ، وفي ضوء مناهج الانثولوجيا الوظيفية .

وفي هذا الصدد لقد درس « بريستيانى Peristiany » ، الدين عند « الكيبس Kipsigis » ، وتبع الظاهرة الدينية في هذا المجتمع البدائى ، من طريق الدراسة الانثوجرافية لطقوس الكيبسجس وصلواتهم التى يقيمونها للاله « آيس Anis » . (٣٤)

كما طبق « راد كليف برون » ، ذلك المنهج الوظيفى التكاملى ، في دراسة الدين الاندماضى ، من خلال مشاهدة الجوانب الخارجية للشعائر والطقوس الاندماضية ، وملاحظة الجوانب العملية والسلوكية ، للآثار التى تظهر في هواطف الأفراد وأفكارهم وسلوكهم .

وحدد « راد كليف برون » معالم منهجه في دراسة الدين ، من وجهة

النظر البنائية، في محاضراته المشهورة عن الدين والمجتمع Religion and Society ، وفي تلك المحاضرة يحدد تلك القواعد المنهجية التي تتبع دراسة الظاهر الدينية ، تلك التي تبدأ بدراسة المظاهر السلوكية والعملية التي تدور حول الشعائر والطقوس الدينية ، والنظر إلى السلوك الانساني الديني على أنه سلوك ناجم عن عواطف جمعية ، تظهر في طقوس ، وتحقق في عبادات ، ويسير عنها في شعائر . (٧٠)

ولا يقتصر رادكليف براون على مجرد الوصف الانثوجرافي ، بل إنه يؤكد أهمية إختبار السلوك الديني ، ويضعه تحت محك التجربة ، فيتابع المشاهدات والملاحظات ، أثناء الاحتفالات الدينية ، ويدرس ذلك التواتر القائم في أوقات الشعائر والطقوس ، ويلاحظ كل شعيرة دينية على حدة ، ويدرس وظيفتها أو معناها ، وما تشير إليه ودورها في النسق الديني .

ثم يربط رادكليف براون ذلك كله ، بدراسة الشعائر الدينية في ضوء البناء الاجتماعي ، ووظيفة الدين والطقوس في الميكانيزم الاجتماعي ، وبذلك تصبح الظواهر الدينية ، ظاهرة اجتماعية ، يمكن دراستها باستخدام مناهج العلوم الطبيعية ، وتلك هي غاية النزعة الوضعية الاجتماعية ، التي تمثلها مدرسة د اميل دوركايم .

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

1. Stéailles, Gabriel & Paul, Janet., *Histoire de la Philosophie*, Quatrième Edition, Paris. 1928. P. 799.
2. Ibid : p. 803.
3. Ibid : p. 804.
4. Ibid : p. 809.
5. Ibid : p. 837.
6. Ibid : p. 846.
7. Albernethy, George., *Philosophy of Religion*., Macmillan, New York 1962. pp.7-8.
7. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Trans. Par Tremesaygues, Press. Univers, Paris 1950. p. XXV.
9. Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition commémorative, Paris p. 7.

(ملحق النصوص . . النص السادس)

10. Comte, Auguste., *Discours sur L'esprit Positif*, Société Positiviste Internationale, Paris 1923. pp. 3-4.
11. Schmidt, W., *The Origin and the Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. From German by H. J. Rose., London 1931. p. 59.
12. Comte, Auguste., *Discours sur L'esprit Positif*, p. 5.

13. Ibid : p. 6.
14. Ibid : p. 6.
15. Bostide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Collec. A. Colin. Paris 1947. p. 193.
16. فوستل دي كولانج — المدينة المتينة ، الترجمة العربية لعباس بيوى والدواخل ص ٢٢٦ .
17. Radcliffe - Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen, London 1956. p. 162.
18. فوستل دي كولانج — المدينة المتينة — ص ٤١ .
19. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy*, Cohen, London 1953 p. xxiii.
20. Ibid : p. 31.
21. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris 1912. p. 598.
22. Ibid : p. 637.
23. Durkheim Emile, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan Paris. 1912. p. 42.
24. Ibid : p. 58.
25. Mauss, Marcel., *Sociologie Et Anthropologie*., Paris 1950. p. 138.
26. Ibid : p. 10.
27. Ibid : p. 14.
28. Ibid : p. 15.

29. Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen, Second Imp. London, 1956. p. 133.
30. Durkheim, Emile., *Elementary Forms of the Religion Life*, Trans By Joseph Ward Swain, London 1957. Second Impr. p. 305.
31. *ibid* : p. 303.
32. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* F. Alcan, Paris 1912 p. 599.
33. *ibid* : p. 200
34. *ibid* : p. 124
35. *ibid* : p. 126
36. *ibid* : p. 128
37. *ibid* : p. 129
38. *ibid* : p. 136
39. *ibid* : p. 239
40. *ibid* : p. 150
41. *ibid* : p. 158
42. *ibid* : p. 228
43. *ibid* : p. 225
44. *ibid*: pp. 229-230
45. *ibid* : p. 234
46. *ibid* : p. 146
47. *ibid* : p. 193

48. Ibid : p. 269.

49. Ibid : p. 269.

(ملحق النصوص .. النص السابع) .

50. Ibid : p. 271.

51. Ibid : p. 277.

(ملحق النصوص .. النص الثامن) .

52. Ibid : pp. 294—295.

(ملحق النصوص .. النص التاسع) .

53. الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى - الله والعالم - الصلة بينهما
عند ابن سينا ونصيب الوثنية والإسلام فيها - الكتاب الذهبي
المهرجان الألفى لذكرى ابن سينا المنعقد في بغداد من مارس
سنة ١٩٥٢ - إلى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ - القاهرة - مطبعة مصر
سنة ١٩٥٢ ص ٢٠٢ - ٢٠٤ .

54. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, pp. 415—416.

55. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, p. 96.

56. الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى - الله والعالم والصلة بينهما -
الكتاب الذهبي - المهرجان الألفى لذكرى ابن سينا - مطبعة مصر
١٩٥٢ ص ٢٠٠ .

57. Durkheim, Emile., *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain, London. 1957. P.242 .

58. Ibid : p. 244.

59. Ibid : p. 245.

60. Ibid : p. 247.

61. Ibid : p. 248.

62. Ibid : b. 273.

63. Ibid : p. 273.

64. Ibid ; p. 275.

65. Durkheim, Emile , *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris. 1912. P. 70.

66. Ibid : p. 68.

67. Ibid : p. 383.

68. Ibid : p. 384.

ملحق النصوص . . . النص العاشر

69. Durkheim, Emile , *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*,^F F. Alcan. Paris. 1912. P. 201.

ملحق النصوص . . . النص الحادي عشر

70. Ibid : p. 103.

71. Ibid : p. 104.

ملحق النصوص . . . النص الثاني عشر

72. Ibid : p. 119.

72. Ibid : p. 120.

74. Peristiany, J. G., *The Social Institution of The Kipsigis*,
Routledge, London. 1939. P. 214.

75. Radcliff, —Brown, A. R., *Structure and Function in
Primitive Society*, Cohen, Second impression. 1956. P. 153.

الفصل الرابع

مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع الأخلاق والدين

- دور كايم كميلوف أخلاق
- بين دور كايم ، و . كانت ، .
- هجوم الفلاسفة على فكرة الإلزام الإجتماعي .
- أخلاق و الضبط ، وأخلاق و التطلم ، .
- الإلزام الوجدى .
- الشعور الدينى والإيمان .
- الدين التوتى ، فى ميزان النقد .

لم يتمتع علم الاجتماع في مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ما تمتع في ميدان الأخلاق والدين . فلقد حاولت « ميتافيزيقا علم الاجتماع » أن تتنزع ميدان الأخلاق من الفلسفة ، وأسمته المدرسة الفرنسية باسم « علم العادات الأخلاقية » ، إستناداً إلى أنها دراسة موضوعية لظواهر ذلك الجزء من العادات ، المسمى أخلاق .

ولكن الأخلاق حتى كعلم عادات ، لا يمكن أن تستقل عن أمها الفلسفة ، ولا أن تنجرد عن الأسس الفلسفية لكل ما تناوله الأخلاق من مسائل « الخير والشر » ، و « التفاؤل والتشاؤم » ، و « الضمير والواجب الخلقى » ، كل هذه المسائل عندما تدرسها مجردة عن الشعوب وعاداتها الجزئية ، إنما تصبح مسائل فلسفية من الدرجة الأولى .

وهناك تناقض أكيد في قول الاجتماعيين إن الظاهرة الأخلاقية هي واقعة اجتماعية ، حيث أن « الظاهرة » أو « الواقعة » هي مجردة تماماً عن كل صفة أخلاقية ؛ حيث أن الأمر الواقع لا يستغرق الأمر الواجب . فلا يمكن أن نستعيض عن الأمر « الواجب » بالأمر « الواقع » ، حيث أن دراسة الواقع الاجتماعى ، لا تكن إطلافاً لمثل تلك المشكلات التي تعرض سبيل « الفاعل الأخلاقى » ، فإن ما يدرس « وما يصنع » لا يسوغ الأمر « بما يجب أن يكون » .

دوركايم كفيلسوف أخلاقى :

ومن الواضح أن دوركايم وأتباعه ، كانوا ينظرون إلى العالم الأخلاقى نظرة نسبية ، وإلى الواقع الاجتماعى نظرتهم إلى صيرورة مستمرة في الزمان والمكان . ولكن تلك النظرة النسبية إنما تحمل عناصر مدمها ، حيث يشعر طليتنا م ٤٢ - علم الاجتماع والفلسفة

أن نقن القواعد الأخلاقية ، لعل متغير لإثبات فيه ، فهناك عادات تقى وتزول ، وعادات تولد وتنتشى ، ومن شأن هذا التكرار فى الحال الاجتماعى المتغير ، أن يضع الصعوبات أمام قيام « علم العادات الأخلاقية » . فلا يمكنه أن يشرح قانونا أخلاقيا ثابتا ، ومن هنا نزعزع الأسس التى يقوم عليها علم الأخلاق الاجتماعية ، الذى شاء له الاجتماعيون أن يفسحوا أمامه المجال ليحل بدلا من « أخلاق الفلسفة » . (١)

كما نلاحظ أن دوركايم يؤكد أول ما يؤكد ، على أن الأخلاق ليست من صنع الأفراد ، بل إنها من صنع المجتمع ، ولكنه يصدد فكرة إستقلال الإدارة الخلقية ، إستقلال ذاتيا ، يعود إلى تبيان أهميتها وضرورتها ، فيعلن أن إستقلال الإرادة الذاتى ، يمكن الفرد من الكشف عن نظام المجتمع فى ذاته ، ويسر له الاضطلاع بهذا النظام الأخلاقى الاجتماعى عن طريق التربية ، فيقول دوركايم فى فقرة هامة من كتابه عن « التربية الأخلاقية Education Morale » :-

- « إننا نبدأ بالشعور بالقواعد الأخلاقية »
- « على نحو سلبى ، ونجد أن التربية تحملها إلى »
- « الطفل من خارج وتقرضها عليه ، فتبسط »
- « سلطانها وتفوذها » ،
- « ولكن فى وسعنا أن نبعث عن طبيعتها »
- « وعن شروطها البعيدة أو القريبة أو عن »
- « سبب وجودها » .

« وبكلمة واحدة إننا نستطيع أن نتخذها »
« موضوع علم » .

« فإذا فرضنا أن هذا العلم قد انتهى »
« واكتمل ، لأصبحنا سادة العالم الأخلاقى ، »
« ولراينا أن الأخلاق لم تعد أمرا خارجا »
« عنا ، بل إنها تقدم لنا سقا من الأفكار »
« الواضحة المتميزة ، التى ندرك كل صلاتها »
« بعضها بالبعض . » (١٢)

يتضح من تلك الفقرة الدوركايمية الهامة ، أنها تتم عن مقصد ميتافيزيقي
خفى ، يود دوركايم أن لا يعترف به . ففى قوله « إذا فرضنا أن هذا العالم قد
انتهى وإكتمل » ... ، يقف دوركايم موقف الفيلسوف المتفائل ، حين يثبأ بقيام
علم الاجتماع الأخلاقى ، وهو يشتق بهذا القول الفلسفى مبدأ تاريخيا من مبادئ
فلسفات التاريخ ، حين يبدأ وعدا وضميا ، مضمونه أن الإيمان لا يستطيع
أن يبلغ « إستقلال إرادته الذاتى » ، إلا إذا اكتمل علم الأخلاق الاجتماعية ،
وعلىنا أن ننتظر حتى تتحقق نبوءة دوركايم ويتم العلم المرموق .

ولا شك أن تلك النبوءة الدوركايمية ، غريبة عن روح الفكر الوضعى ، لأن
علما من العلوم لا يمكن أن يتم ، أو أن ينتهى ، وبخاصة علم الاجتماع الأخلاقى .
وهو من العلوم الحديثة نسبيا ، وهو بعيد تماما عن بلوغ منزلة النمام والاكتمال ،
حيث أن علم الاجتماع فى ذاته ، هو علم يضطلع بدراسة أحوال المجتمعات ،

هو علم بالزمان وبالتاريخ ، ولذلك فإنه لن ينتهى قبل نهاية الزمان والتاريخ ، ولن يكتمل قبل أن تزول المجتمعات . فكيف يفترض دوركايم أن المسألة الأخلاقية ، هى مسألة محولة ١٤ فيعدنا بإنتظار إكتمال علم الأخلاق الاجتماعية وإنتهاؤه ١١

وكيف يستعيز دوركايم عن الفكر الميتافيزيقى الأخلاقى ، بتصور ضمير جمعى لكائن غيبى هو الكائن الاجتماعى الأهم ١٥ ؟ فيضفى عليه طابعا إلهيا مقدسا ١٦ . لا شك أن دوركايم لم يخرج عن نطاق الفيلسوف ، ولذلك وضع جورفيتش Gurvitch ، مذهب دوركايم فى عداد المذاهب الفلسفية ، تلك المذاهب التى هاجمها ليفى بريل وأسمأها مذاهب « ما بعد الأخلاق التقليدية Les Métamorphoses traditionnelles » ، ولم يتردد « جورفيتش » من أن ينعث المذهب الاجتماعى الدوركايمى ، بأنه مذهب أخلاقى نظرى ، لأنه وسط بين المذهب الاجتماعى ، والمذهب الميتافيزيقى : « Une Métamorphose Semi-sociologique, semi-metaphysique »

لأن دوركايم فى رأى جورفيتش ، قد إقترض ضميرا جمعيا وهميا ، وخلع على المجتمع سمات الألوهية والقداسة . (٣)

بين دوركايم وكانت :

ولم يختلف دوركايم كثيرا عن الفيلسوف الألمانى « كانت Kant » ، وبخاصة فى فكرته عن الواجب الخلقى ، فلقد إقترض كانت الواجب الخلقى مصدرا إلهيا ، على اعتبار أن الدين هو الباعث الوحيد لفكرته عن الأخلاق والواجب . ونحن لا نرى دوركايم ولا نحمده إلا « أنه كانت نفسه » ، وقد إرتدى ردام عالم الإجتماع .

حيث أن دور كايم بصدد فكرته عن الواجب ، أقام السلوك الخلقى إستناداً إلى مثل أهل ينبثق عن المجتمع ، كما افترض دور كايم للواجب الخلقى مصدراً اجتماعياً .

على اعتبار أن « المجتمع » هو السلطة الأخلاقية المطلقة ، وهو غاية بمسئدة لكل سلوك أخلاقي . لأن المجتمع هو مبعث الروح الديني ، وهو « الله بذاته » حين يتجلى أو يتحقق في الجماعة .

هكذا يتابع دور كايم ما يذهب إليه كانه بصدد الواجب والقيم الخلقية ، إلا أن كانه في ميدان الفلسفة ، لم يصادف تلك الصعوبات التي يواجهها دور كايم في ميدان علم الاجتماع .

فلقد أشار « أوكتاف هاملان Hamelin » ، إلى خطأ التصورية السوسبولوجية للأخلاقي ، حين واجهت مسألة الإلزام الخلقى ، فنظرت أخلاق دور كايم إلى الإلزام على أنه وليد الضغط الاجتماعي أو القسر الخارجي ، على اعتبار أن كل ما هو « ملزم obligatoire » إنما يأتي من « خارج الإنسان » (٤) .

ولكن « هاملان » ذهب إلى أن القسر الاجتماعي ، ليس ملزماً في ذاته ، حيث أن القاعدة التي يفرضها المجتمع قد تكون سلبية ، أو « لا معقولة » ، إلى حد كبير ، ومن ثم لا يصبح الإنسان ملزماً بها (٥) .

وإذا كانت الظاهرة الأخلاقية ، تصدر عن المجتمع ، ونستند إلى شروط اجتماعية ، إلا أن القسر الاجتماعي La contrainte sociale ، ليس إلزاماً خلقياً ، إذ أنه قسر أو إكراه تعسفياً arbitraire . وإستناداً إلى

ذلك الاعتراض، يؤكد « هاملان » عجز الأخلاق الاجتماعية ، وقصورها ونقصها ، ويشير إل عدم كفاية الموقف السوسولوجى فى تفسير الإلزام الخلقى (١) .

هجوم الفلاسفة على فكرة الإلزام الاجتماعى :

ولقد احتج « لالاند » Lalande ، على فكرة الإلزام الاجتماعى بقوله « إنه شئ لا معنى له ، ذلك الإلزام الذى له من القدرة ، ما يجعل الإنسان يريد على الرغم منه » (٧) .

وذهب الفيلسوف الاخلاقى « بارودى Parodi » ، وهو من أصحاب النزعة « العقلية الصورية Rationalisme Eornaliste » ، تلك النزعة التى تشايع الاتجاه الكانطى فى الاخلاق . (٨) فذهب « بارودى » فى كتابه « للمشكلة الاخلاقية والفكر المعاصر » ، إلى أن علم الاجتماع قد حاول أن يتطلع الاخلاق ويميلها إلى علم تاريخى وضعى المعاداة الخلقية ، ولكن التاريخ وحده لا يمكن أن يؤسس حقيقة الاخلاق . (٩) ولذلك كانت الاخلاق الاجتماعية عند « بارودى » هى « أخلاق بلا واجب أو الزام » .

على اعتبار أن الواجب الحقيقى فى رأيه هو « الواجب الذاتى » ، النقى ، الذى يفرض نفسه مقدما على الإنسان المخلص الذى يقضى بجميع الشروط الخلقية . ولذلك فإن « الواجب المطلق » هو إرادة ذاتية للإنسان لتحقيق واجبه ومن ثم لا تكون الاخلاق عند بارودى « علما » بل « منجما » (١٠) .

ولقد هاجم « هنرى برجسون Bergson » ، الاخلاق الاجتماعية هجوما

هينغا ، وبخاصة في كتابه « منبعا الأخلاق والدين » Les Deux Sources de La Morale Et de La Religion ، واعتبر المجتمع الأخلاقي الدور كيمي ، هو مجتمع آلى جامد شبيه بمجتمعات النحل .

كما ذهب برجسون إلى أن الأخلاق الإجتماعية ليست سوى لسق من العادات الخلقية ، تنحصر وظيفته في المحافظة على كيان المجتمع . ولكننا إذا أخذنا بوجهة النظر الإجتماعية في الأخلاق ، فكيف نفسر ظهور النبي ، « والقديس » ، و « البطل » ، ١٩ وعلى أى أساس اجتماعى يصدر « الحكيم » ، و « الزعيم » ، و « الفيلسوف » ، ١١٩٩ .

ومن هنا يصف « برجسون » أخلاق دور كايم ، بأنها أخلاق إستاتيكية مغلفة ، ويضع تمازاً تاماً بين ما هو « إستاتيكى » وما هو « ديناميكى » ، في ميدان الأخلاق كما يميز بصدد الإلزام بين « الضرورة » و « الواجب » . وذهب إلى أن جبرية دور كايم الأخلاقية ، هى قريبة كل القرب من معنى الضرورة بمفهومها « البيولوجى » ، لأنها تشبه إلى حد بعيد فكرة « الإلزام الآلى » الذى يفرض بشكل ثابت منتظم ، كما هو الحال تماماً فى الإلزام الفيزيى الاجتماعى ، الذى يفرض على النحلة حين تقوم بالعمل « من أجل الخلية » .

ولكن أخلاق الواجب عند برجسون ، تعتمد تماماً على مفهوم تلك « الضرورة الاستاتيكية » ؛ لأن الواجب البرجسونى هو أمر لإنسان خالص ، يرتبط بفكرة « الحسرية » فالإنسان لا يشعر بالواجب إلا إذا كان حراً .

« والأخلاق الديناميكية » ، المفتوحة هى أخلاق الواجب كاستجابة

ذاتية دون ما قسر أو إكراه ، لأنها « نزوع حر » وليست خضوعا لضرورة الأخلاق المتلفسة ، فالواجب الخلقى يتضمن فى ذاته فكرة الحرية ، ولا يفترض فيه الجبلة أو إجبارها وقسرها (١١) .

أخلاق الضغط وأخلاق التطلع :

ولذلك اعترض برجسون على دور كايم ، لأنه يفسر الإلزام بضغط المجتمع على الفرد ، ومن ثم كانت أخلاق دور كايم على حدة تعبيرا برجسون هي « أخلاق الضغط Pression » تلك التى يبرها عن أخلاق الجذب « والتطلع aspiration » (١٢) .

فأخلاق الضغط ضرورة تتعلق بالعادات الاستاتيكية الآلية ، ولكن أخلاق التطلع ترداد سلطانا كليا كانت مستوحاة من أخلاق النفس المفتوحة L'Ame ouverte (١٣) تلك التى تتحقق فى أخلاق « القديس » ، وتتجسم فى أخلاق « الحكيم » والبطال ، وتصل إلى ذروتها فى أخلاق « الأنبياء » وكبار الصوفية .

فأخلاق التطلع ، هي أخلاق النفس المفتوحة ، التى هي « نداء un appel » (١٤) نداء البطل ، واستجابة الفرد لنداء الإنسانية ، فهي المثل الأعلى « للدرجة والكمال الأخلاقى » . ولذلك قامت « الأخلاق الديناميكية » المتحركة ، على أكتاف عظماء البشر من الأبطال والأنبياء . الأمر الذى يختلف تماما على الأخلاق الاستاتيكية المتلفة ، أخلاق الضغط والإكراه ؛ التى تفرض على أساس « الدفع من الخلف vis-a-atergo » .

على حين أن أخلاق التطلع هي انطلاقا حرة بدافع التطلع و « الجاذبية »

من الآلام ، وهى حركة تقدمية لا تقاوم ، تتضمن شعوراً بالفرح والحماسة ، حيث أن فرح التطلع برجسونى ، لا يصدر إلا عن تلك النفس المفتوحة ، التى تفيض حماسة نحو « الغيرى » واللامحدود .

حيث أن الفارق الاساسى بين أخلاق الضغط الاجتماعى ، وأخلاق التطلع الالسانى ، هو الفارق بين « المحدود واللامحدود » ، بين « الثابت والحركى » ، بين « النفعية والشيرية » ، وهو أيضا الفارق بين « النفس المخلقة » ، و « l'ame close » ، « والنفس المفتوحة » ، وهو فارق من حيث النوع والطبيعة ، وليس فارقا من حيث الدرجة .

وهكذا انتصرت أخلاق الالزام الديناميكى المفتوح ، على أخلاق الالزام الاستاتيكي المخلق ، فالالزام المفتوح يقوم بفعل التطلع والجذب والمحبة ، والإلزام المخلق يستند إلى الضغط والقهر والاكرام وفى فقرة هامة يقول برجسون :

« نرى أن الاستاتيكي البحث فى ،
« الأخلاق هو أمر (تحت عقل) أما ،
« الديناميكى المحض ، فهو أمر (فرق ،
« عقل) ، أحدهما يصدر من إرادة ،
« الطبيعة ، والثانى يتصل بمبقرية ،
« الالسان » . (١٦)

ومن تلك الفقرة ، يتضح التباين الاكيد بين أخلاق المجتمع التى هى غلاف خارجى ، يكون القشرة السطحية للمجتمع ، وهى قشره التقاليد والعادات ،

ولذلك اعتبرها برجسون أخلاقاً استاتيكية جامدة تتصل بما هو «نفس عقل

» « L'Infra-intellectuel

أما أخلاق الانسانية فلا ترتبط بقشرة التقاليد ، وإنما تنبثق مما هو
« فوق عقلى » Supra-intellectuel ، وتصدر عن « البقيرة الانسانية
Le génie humain ، حيث أن هناك « كائنا غافيا ، في أعماق النفس المفتوحة ،
تصدر عنه الحقيقة الخلقية ، وفي كل منا « جابا صوفيا ، مشرقا ينتظر من يوقظه
من سباته . (١٧)

وهنا يتساءل برجسون بقوله : من ذا الذى يريد أن يحشر سقراط في زمرة
النفوس المغلقة ؟ (١٨) لقد أيقظ سقراط العقل اليونانى ، وكان له أثره العظيم
في مستقبل الفكر الاخلاقى .

وسقراط هو « نفس مفتوحة » فتكت بها أخلاق النفوس المغلقة ، ولذلك
فإن الحكم الأخلاقى الجنى حكم صارم عنيف ، ويعتبر مستولا مسئولية مباشرة
عن إعدام سقراط .

إن الأخلاق الجمية تحرص بالزما على تماسكها والاحتفاظ بمبادئها ، ولو
كانت مريضة بالية . وتبحث عن الحقيقة كما تتمثل في حكم المجموع والرأى العام
ولذلك أنكرت حرية الفرد وإرادته ، لأنها تعتبره عبداً خاضعا لإلزام الجماعة .

ومن هنا صدرت الفلسفات الوجودية كى تتحدى فكرة الإلزام الجمى
ولكى تؤكد فردانية الذات وحريتها . فناهضت النزعة الجمية ، وأنكرت
إلزامها وحتمها . فتمردت على قيم الجماعة ، وأعلنت الحرب على قشرة

العادات والتقاليد ، لكي يحدد الإنسان مصيره على نحو أفضل بما قدر له .
ولذلك كانت الفلسفة الوجودية هي احتجاج مستمر للعقل ، وللذات الانسانية
الفردة ، ضد الاسترقاق في العادات الجامدة .

الالزام الوجودي :

والالزام الاخلاقي — عند فيلسوف وجودي مثل « سورين كيركجورد » ،
ليس واجبا مفروضا من خارج الانسان ، (١٩) بل هو إرادة قوية تنبع من
ذاته . ولذلك افترضه الاخلاقي الوجودية فكرة الحرية ، على اعتبار أن الحرية
هي الشاهد الوحيد على قيمة الانسان ووجوده .

ومن ثم لا يخضع الانسان عند « كيركجورد » ، في مجاله الاخلاقي إلى
« سلطة خارجية » ، وإلا أصبح أداة في يد الآخرين ، أو دمية يحركها المجتمع
كما يحوى ، ولذلك فإن الانسان الأخلاق الحق ، هو الذى يختار دقيمه ، وحريةته .

وإذا كانت الحرية هي إستقلال الذات عن كل سلطة خارجية ، فهذا ينبغى أن
تكون الذات لا المجتمع ، هي المصدر الوحيد لكل سلطة اخلاقية . ولذلك يقول
كيركجورد في عبارة مشهورة « اختر ذاتك قبل أن يختارها لك
الآخرون » (٣٠) .

فالانسان في كيانه حرية ، وهو في ذاته إختيار حر ، ولذلك كانت الحرية
هي جوهر الانسان وغايته ، ولا يختار الانسان حريته ، وإنما فرضت عليه
الحرية ، بمعنى أن الحرية هي أمر حتمى مفروض على الانسان ، فهو « حر ،
و « مختار » بالضرورة .

ومن هنا كانت الحرية — عند جان بول سارتر J. P. Sartre ، هي
« الأصل الوحيد لكل القيم L'unique fondement des valeurs » (٢١) .

واستناداً إلى ذلك الفهم ، فإن القيمة الاخلاقية ، لا تصدر كإشياء لها دور كإيم
أن تهبط علينا من الخارج من عالم المجتمع ، وإنما تنطلق القيم الاخلاقية بوجودنا
الفردى الخالص ، فإن « القيمة » ، هي ما يطلب وما يراد ، باعتراف العقل
وتأييده ، من حيث أن القيمة ذاتية وليست خارجية ، لأنها « حافز عمل ،
و دافع سلوك » .

ولقد توهم دور كإيم ، أن القيمة ، تتضمن بذاتها وجوداً متحققاً ، ولكن
القيمة ليست بذاتها وجوداً ، وإنما هي « شرط للوجود » ، وجود الذات أو
« الأنا » مصدر القيمة . في الواقع لقد بحث دور كإيم عن القيمة الحقيقية في
الخارج ، بحث عنها حيث لا توجد ، لأنها كامنة في ذات الانسان .

ولذلك ذهب « رينيه لوسن René Le Senne » ، الذي يقف من الأخلاق
موقفاً « وجودياً روحياً » (٢٢) ، وذهب إلى أن وجهة النظر السوسيولوجية في
الأخلاق ، قد أخطأت حين تنظر إلى المجتمع على أنه « جزء من الطبيعة » (٢٣)
وسللت بأن الظواهر الاخلاقية هي كالظواهر الطبيعية ، وهذه مسلية تثير الكثير
من الصعوبات ، ويقول « لوسن » ، إن رد الأخلاق إلى الميتافيزيقا ، يقدم لنا
الكثير من الحلول ، التي تتعلق بمسائل الالتزام والواجب والضمير ، وكلها مسائل
يتعثر فيها علم الاجتماع . كما أن الميتافيزيقا بصدد الأخلاق ، تؤكد حرية الإرادة ،
فبدون الحرية تفقد الأخلاق قيمتها ، وبدون القيمة تفقد الأخلاق أخلاقيتها (٢٤)
إن القيمة الحقيقية عند « لوسن » هي قيمة الذات « Valeur du moi » حين تفعل
هذه الذات حرة وباختيارها الحر . (٢٥) .

كما أن القيم لا تصدر إلا عن الفكر ، و الروح ، كما تصدر الأشعة عن بؤرة تبعد النور . وبذلك يشتق ديفيد لوسن ، (٣٦) فلسفة روحية من فلسفات القيم Philosophie de Valeur ، ويؤمن بأن الأخلاق إنما تصدر عن الأنا ، أو الذات ، التي تفتد وجه المطلق والتي تنتج نحو الله سبحانه حيث أن الله تعالى هو القيمة المطلقة .

وإذا كان ديفيد لوسن ، قد أعاد الأخلاق والقيم الخلقية إلى أصولها الفلسفية ، وآمن بحاجة المسألة الأخلاقية إلى الميتافيزيقا ، فإن هناك من بين علماء الاجتماع من يؤكد تلك الحاجة . فقد أكد موريس جيزبرج ، الوظيفة النقدية لفلسفة البحث الأخلاقي . (٣٧)

وذهب د جورفيتش ، إلى ضرورة الأخذ باتجاهات الأخلاق النظرية La Morale théorique دون ما حاجة إلى انتقادها والاعتراض عليها على ما فعل ليفي بريل Lévy-Bruhl ، وذلك بالنظر إلى أخلاق الفلاسفة وأثرها المتبادل في علم العادات الأخلاقية .

حيث أننا لا نستطيع أن نحذف من تاريخ الأخلاق مباحث هامة وجوانب مشرقة تخللت سياق التاريخ الأخلاقي ، صدرت مع نظريات الحدس الإرادي L'intuition volitive والشعوري ، والحدس الصوفي والعقلي ، صدرت كلها مع فلسفات ديكاوت (٣٨) وكانط ، وفغته Fichte .

كما أننا لا نستطيع إلفاء فلسفة د باسكال ، الأخلاقية ، تلك الفلسفة المشرقة التي تميز بين الحدس الصوفي والحدس العقلي ، ويسمو بمرتبة الأخلاق

إلى أرفع المراتب ، ليقول لنا : « إن الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق (٢٩)
« La Vraie Morale se meque de la morale .

وذهب « باسكال » إلى أن مدطيات الأخلاق لا تصدر عن « العقل
« La Raison » وإنما تصدر جميعها بفضل « الحدس الديني » « L' intuition religieuse »
عن القلب « la coeur » الذى هو منبع كل حدس أخلاقى . وبذلك يقابل
باسكال بين « حدس العقل » و« حدس القلب » ، فيقول فى عبارة مشهورة : « إن
« La coeur a ses raisons que la (٣٠) raison ne connaît point » .

وبصد قيام علم الماديات الخلقية ، « عترض » جوورفش ، على « ليفى
بريل » وذهب إلى أن تلك الموازاة التى وضعها « ليفى بريل » بين « الحقيقة
الأخلاقية » ، و« الحقيقة الفيزيقية » ، كشرط ضرورى لقيام علم العادات الخلقية ،
قد أصبحت بهذا المعنى غير مقبولة . (٣١)

وعلى هذا الأساس أصبح « اليقين العلمى » الذى يتعلق بطبيعة الظواهر الخلقية ،
أمرا مشكوكا فيه من الناحية المنهجية ، نظرا لأنه يتجاوز تماما عن ذلك اليقين
المشاهد فى العلوم الطبيعية والكيميائية .

ولا يغفرتنا أن الأخلاق العلمية التى يتبناها « ليفى بريل » و« البريبايه » ،
إنما تهبط بالإنسان إلى « منزلة الشيء » ، فتقتضى تماما على جواربه الإنسانية . كما
أن تلك « الموضوعية الخالصة » التى ذهب إليها « البريبايه » ، هى حالة مستحيلة
لا يمكن التوصل إليها ، فالحقيقة لا تقوم فى الموضوع وحده كما لا يمكن أن
نخطف « الذات » أو أن نتخلى عن عامل النفس ، أثناء دراستنا لمسائل عصيرة ،

وبخاصة فيما يتعلق بالأخلاق بالذات . . وفي ضوء تلك الاعتراضات تنهافت وتبطل وجهة النظر الاجتماعية في الأخلاق الوضعية .

• • •

وإذا انتقلنا إلى مناقشة وتقييم وجهة النظر الاجتماعية في الدين ،، لوجدنا كيف ينشر علم الاجتماع الدوركي في تفسيره لفكرة الألوهية ، ولشاهدنا كيف يعطرب الاجتماع الدوركي في فهمه لطبيعة الدين والتصورات الدينية . فليس الدين ظاهرة اجتماعية نستخلصها من دراسة مجموع الشعائر الدينية ، وإنما يتصل الدين بمناخه في القلب ، والضمير ، ويتمثل في الحضرة مع الله سبحانه ، عن طريق إخلاص النية ، في الاتجاه ، بالتعبد ، والمناجاة ، ، بمبدأ عن كل طغوس أو شعائر .

وليست الصلاة بمجموع أفعال الجوارح ، نشاهدنا في حركات وسكنات ظاهرة ، إنما هي موقف ، بين التبدد وبه ، موقف يجيش بالشعور الديني الفياض ، وهي موقف صوفي خالص ، يفيض جلالاً وحباً ، وتغمره الحشية والرهبة ، وكلها مشاعر تنبع من باطن الذات .

حيث أن « الشعور الديني » على حد تعبير « دينيه لوسن » هو القوة الروحية الباطنة التي تسمى بالإنسان قرفه من عالم المادة إلى عالم الروح (٢٢) ، بدافع التجرد الخالص والحب العميق L'amour généreux .

وعندئذ يتجلى « الجليل » سبحانه للقلب الإنساني ، وينكشف في « تجربة روحية » خالصة ، وهنا تصبح الألوهية فكرة ذاتية مجنة ، بالنظر إلى الله

تمالى ك موضوع عبادة ومحبة *objet d'amour* ، نتاجه سبعا نه دون خفة أو حجاب ، فنه تقرب ، وإليه تنجه ، وبه لسمعين .

فالدين حقيقة ليس ظاهرة إجتماعية ، إنما هو موقف صوفى خالص بين يدي الله ، دون هياة من شعائر جماعية أو طقوس مرسومة . والدين منطلق مشاعر تجيش في الوجدان ، وجماع معان ، تقح في القلب ، وهو تجربة يمانيا الصوفى حين يقع في الحال ، والحال بلغة « القشيري هو معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا إكتساب » (٣٣) بمعنى أننا لا نستمد من الآخرين .

لأن الشعور الدينى إنما هو « شعور ذاتى خالص » ، يتخطى الواقع الاجتماعى كى يحظى الانسان بالحضور الإلهى . والله لا يتصل إلا بالانسان الفرد ، ولا ينكشف إلا في « عزلة ميتافيزيقية » أو « خلوة روحية » بعيد عن المجتمع ، حيث يشعر الانسان الفرد « بالحضور الإلهى » .

الشعور الدينى والايان :

فالشعور الدينى إذن لا يحتاج إلى مشاعر الجماعة ، ولا يستند إليها كما توهم دوركايم . فالدين إيمان فردى خالص بحضور الله ، وإتصاله ودوامه ، يتاجيه الانسان ويخاطبه بلغة قد تجهلها الجماعة ، لأنها لغة الإشارة والرمز ، وهى لغة المشاعر ، التى تحتاج إلى « الصمت البليخ » ، الذى يفوق فصاحة الكلام الذى هو « لغة المجتمع » .

وفى عبارة مشهورة يقول كيركجورد : « يملأنا الناس الكلام ، ولكن الآلهة تملأنا الصمت » . (٣٤) والشعور الدينى ، شعور فطرى ، قديم قدم

الإنسان ، وهو حقيقة يدركها البدائي والمتحضر ، لأن الدين جوهر ذاتي كامن في جبهة الإنسان ، مهما بلغت درجة بدائيته أو تحضره . ونحن قد نرى بجمتمات لا حط لها من علم أوفن أو فلسفة ، ولكننا لا نعرف أبداً مجتمعاً بلا دين .

ولقد كانت آفة دور كايم ، أنه لم يميز بين ما هو ديني ، وما هو اجتماعي ، ولم يضع خطأ فاصلاً بين العنصر الفردي في الدين والعنصر الجماعي ، حيث أننا نجد أن الشعور الديني هو بالضرورة شعور ذاتي جوهرى ، قبل أن يكون شعوراً جماعياً .

ومن المؤسف كما يقول « روجيه باستيد Roger Bastide » أن دور كايم وأتباعه من علماء النشرة السنوية لعلم الاجتماع ، قد أغفلوا تلك الجوابب الذاتية الفريدة في الدين ، لأنهم يميلون أصلاً إلى إنكار الظاهرة الفردية .

وإذا كان الدين عند دور كايم ظاهرة اجتماعية نظراً لجبريتها وعوديتها ، ولأنه ليست هناك ديانة فردية مبتكرة بمعنى الكلمة ، إلا أننا نؤكد مع « باستيد » أن دور كايم قد خلط خطأ تاماً بين ما هو ديني ، وما هو اجتماعي ، (٣٥) .

فلقد بدأ العنصر الديني نقيضاً خالصاً ، على ما يقول « أندرو لانج Andrew Lang » ، ثم جاء العنصر الاجتماعي الأسطوري ، كي ينفله من الخارج بشعائر وطقوس ، فحجب النقاء الاجتماعي وطمس على الجوابب النقية ، وقضت القشرة الخارجية للدين ، « قشرة الشعائر والطقوس » ، على تلك العاطفة الدينية الأولية (٣٦) .

ولذلك نادر « مارتن لوتر » على تلك القشرة التي حجبت النقاء الديني ، واعتراض على طقوس الكاثوليك وشعائهم ، (٣٧) وأقام المذهب البروتستانتي ٤٣ — علم الاجتماع والفلسفة

الذى يقل كثيرا من قيمة الشغائر في ذاتها ، وينقف من وطأة أو طغيان النظام الاجتماعي على الدين .

على اعتبار أن هذا الغلاف الخارجى الذى يتلف الدين من الخارج ، إنما يحدد ويحجبه ، ولذلك فإن الديانة كطقوس وشعائر ، ليست إلا « ديانة إستاتيكية » على حد تعبير « برجسون » ، وهى « ديانة دائرية مغلقة » ، لأنها ترتبط بالجوانب الشكلية ، وبالمظاهر الاجتماعية المتكررة .

على عكس الحال فيما يتعلق بالديانة الديناميكية المفتوحة ، التى تصدر عن تلك الجوانب الجوهرية الأصيلة فى الإنسان ، فالإنسان كائن متدين بالفطرة ، وفى كل منا « شخصية صوفية غافية » (٣٨) .

حيث أن الدين يتصل بمنابعه فى القلب ، لأنه نزع فطرية غائصة ، قد تدوم بالمعاناة فى عزلة ، وقد تثمر بالمجاهدة فى « خلوة روحية » ، ولقد أكد « ديسو Dussaud » على قيمة التأمل الدينى ، واكتسابه فى العزلة حين يصل الإنسان إلى حالة « الانجذاب L'extase » (٣٩) واقع يتجلى للفرد لا للجموع .

الدين التوتمى فى ميزان النقد :

فنحن نسأل دور كايم بدورنا — لماذا لا يقرر أن العاطفة الدينيه ، هى فردية غائصة ، وهى فى نفس الوقت حظ مشترك بين سائر البشر ؟ .

حدثنا دور كايم — عن صورة أولية لشكل بدائى للدين ، هو الدين التوتمى — إلا أننا نجد أن « الاب شميت Schmidt » قد عقد فصلا كاملا

عن « التوتمية » ، في كتابه المشهور الذى نشره عن « أصل الدين ونشأته »
« The Origin and growth of Religion, Facts and Theories »
وذهب شميث إلى أن « التوتمية » ظاهرة غامضة ، إذا ما نظرنا إليها
كظاهرة دينية . وقد ظهرت التوتمية لأول مرة كمعتقد ديني في كتابات
J.F.M'Lennan ، الذى اصطنع الاصطلاح Exogamy وربطه بفكرة الدين في
مقاله للشهور « On the Worship of Animals and Plants » . (٤٠)

ثم ذاعت كلمة التوتمية في دوايات Lubbock وتايلور Tylor و « سبنسر
Spencer » ، ولكن هؤلاء جميعا لم يتمكنوا — في رأى « شميث » من التوصل
إلى فهم دقيق لتلك الظاهرة التوتمية المعقدة . تلك الظاهرة التى تعانى حتى اليوم
صعوبة واضحة في فهمها ، وسبب غورها ، وبخاصة في مسألة علاقة الظاهرة
التوتمية بالدين .

ولقد كتب « فريزر Frazer » سنة ١٨٨٧ ، كتابا صغيرا عن « التوتمية » ،
ثم كتب بعد ذلك ، كتابا عن أصل التوتمية ، وجمع « فريزر » في تلك الكتابات ،
كتلة هائلة من المعلومات والتفصيلات الجزئية ، عن الظاهرة التوتمية ، وأراد
« فريزر » أن يستخلص من كل تلك المادة الغزيرة ، التى جمعها عن الظاهرة
التوتمية ، ما يمكنه إلى التوصل من معرفة « أصل التوتمية » .

ولقد افترض « فريزر » لتفسير أصل الظاهرة التوتمية ، فروضا
ثلاثة ، إقترحها « فريزر » طوال حياته العلمية التى مر بها

كلمات ازداد جمعا للباده التوتمية، بقصد تسيرها وكشف العلاقة بين الدين والتوتمية.

ولقد أكد د فرير ، في دراساته الأولى المبكرة ، أن التوتمية ظاهرة
د نصف دينية Half-religious ، كما أنها د نصف اجتماعية وفعلية د فرير ،
على دراسة أشكالها الدينية والاجتماعية . ولكنه عاد ثانية ، وحدثنا عن العلاقة
بين التوتمية وأصولها السحرية ، وفي أواخر حياته العلمية ، اعتبر السحر
د مرحلة أولية ، سابقة على الدين (٤١) .

ويرى د شмит ، أن فرير ، قد أعد نفسه من أصحاب نظرية السحر، حين
أكد أن التوتمية الخالصة ليست من الدين في شيء ، فلم يكن التوتم موضوع
عبادة أو صلاة ، (٤٢) . وهنا يتفق د شмит ، مع د فرير ، بأن التوتمية
ظاهرة دلا دينية ، ، إلا أنه يختلف معه في مسألة سبق السحر على الدين . (٤٣)

وفي هذا الصدد يتفق د باستيد ، مع د شмит ، فانتقد دور كايم ، حين
أقام من د التوتم ، إلها ، وجعل من التوتمية ديانة قوله المجتمع .

إلا أن د التوتم ، كما يقول د باستيد ، ليس إلا موحدا للاحترام العائلي
الذى يشبه احترام الابن لآبيه (٤٤) ولذلك ينهدم الركن الدينى فى التوتمية ،
وتصبح الظاهره التوتمية لا تتعلق بالنظام الدينى ، بقدر ما تتعلق بالنظام العائلى
أو العشائرى .

فقد اتصلت التوتمية إتصالا قويا بنظم المشيرة والاتحاد والقبيلة ، وهى

نظم اجتماعية خالصة لا صلة لها بالدين ، وبذلك يمكننا حذف المنصر الدينى من التوتمية ، لأن الشواهد تؤكد « لأدينية » التوتمية ، ولإعدام الصلة بين التوتمية والدين ، حيث أن الظاهرة التوتمية تتعلق بالبناء العائلى والنظام القبلى ، دون أن تتأكد الرابطة بينها وبين النظام الدينى (٤٥) .

وعلى هذا الأساس أثار — د شميت ، الشكوك حول الأصل الدينى لظاهرة التوتمية ، وإعرض على « دور كايم » ، حين اقتصر على دراسة صورة واحدة من صور التوتمية ، ولم يقدم دراسة مقارنة مفصلة لساير الاشكال التوتمية فى العالم الاجتماعى ، على الرغم من أن « المنهج المقارن » هو حجر الزاوية فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية ، فلابذا ينحصر « دور كايم » فى التوتمية الاسترالية وحدها ١٩٩

وإذا كان دور كايم ، قد اعتبر قبائل استراليا الوسطى ، هى أقدم الاجناس البشرية ، إلا أن تاريخ الاجناس قد أثبت أن هناك صورا أخرى للاجناس البشرية ، وقد سبق قبائل استراليا الوسطى ، و « الارنتا Arunta » (٤٦) بالذات ، وهى التى أقام دور كايم عليها دراسته المركزة ، لم تكن أقدم جماعة انسانية ، ولكنها تمثل الطور السادس للعقلىة الاسترالية ، حيث أن قبائل استراليا الجنوبية الشرقية ، هى أقدم قبائل استراليا إطلاقا ، أما القبائل الوسطى وخاصة « الارنتا Arunta » ، هى أحدثها وأكثرها تقدما .

والتوتمية ، لا تظهر إطلاقا ؛ فى هذه القبائل الاسترالية الجنوبية

الشرفية ، فقد ثبت أنثروبولوجيا ، أنها مكتسبة في عصر متأخر . وتحقق
صورة العقيدة لدى هذه القبائل الاولية ، في صورته الكائن أو الاله الاسمى (٤٧)
Supreme Being ، وهي عندهم صورة واضحة محددة ، ومستقلة تماما عن
الصورة الثوتمية ومن هنا تنهدم وجهة النظر الدور كايمية في « الصورة الاولية
الحياة الدينية »

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

1. عادل العوا - د القيمة الأخلاقية ، مطبعة جامعة دمشق - ١٩٦٠ ص ٢٤ .
2. Durkheim, Emile., *l'Education Morale*, Paris, 1925. p.133.

(ملحق النصوص . . النص الثالث عشر)

(أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب - للأستاذ الدكتور السيد محمد بدوي) .

3. Gurvitch, Georges., *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, Press. Univers. Paris 1950. p. 527.

(ملحق النصوص . . النص الرابع عشر) .

(أنظر أصول للمذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق للدكتور السيد محمد

بدوي فصل من مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية - المجلد الثالث عشر

ص ٩٢ .

4. Hamelin, O. *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Press. Univers. Paris 1952. p. 336.
5. Ibid : p. 338.
6. Ibid : p. 337.

بارودي ، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ، ترجمة الدكتور محمد غلاب

مراجعة الدكتور ابراهيم يومى مذكور - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٨

ص ٧٧ .

8. Gurvitch, Georges *Morale Théorique et Sciences des Mœurs*. Press. Univers. Paris 1948. p. 20.

9. بارودي ، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ، ترجمة الدكتور محمد غلاب
القاهرة ١٩٥٨ ص ٦٩ .

10. المرجع السابق ص ٧٨ .

11. Bergson, Henri., *Les deux Sources la Morale et de la Religion*, Soixante - Seizième Edition, Press Univers, Paris 1955. p. 24.

12. Ibid : p. 49

13. Ibid : p. 34.

14. Ibid : p. 30.

15. Ibid : p. 27.

16. Ibid : p. 62-63

(ملحق التصوم . . النص الخامس عشر) .

17. Ibid : p. 102.

18. Ibid : p. 61.

19. الدكتورة فوزية ميخائيل ، سورين كيركجورد - أبو الوجودية ،
القاهرة ١٩٦٢ ص ٩٢ .

20. المرجع السابق ص ٩٧ .

21. Wahl, Jean., *Les Philosophies de l'Existence*. Collec^t A. Colin. Paris 1954. p. 89.
22. الدكتور عادل العوا - القيمة الخلقية - مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠ ص ٢٤٠.
23. Le Senne, René., *Traité de Morale Générale*, Press Univer. Paris 1949. p. 512.
24. Ibid : p. 687
25. Ibid : p. 700.
26. عادل العوا - القيمة الخلقية - جامعة دمشق ١٩٦٠ ص ٢٥٢
27. Ginsberg, Morris., *Sociology*, Oxford Univers. London 1949. p. 83.
28. Gurvitch, Georges., *Morale Théorique et Science des Mœurs*, Press. Univers. Paris 1948 p. 54.
29. Ibid : p. 44
30. Ibid : p. 45
31. Ibid : p. 39
32. Le Senne René, *Traité de Morale Générale*, Press. Universitaires de France, Paris 1949. p. 312.
33. الرسالة التفسيرية - لأن القاسم التفسيرية - القاهرة ١٩٤٨ - ١٣٦٧ هـ ص ٢٢.

34. الدكتور فوزية ميخائيل دسودين كيرجود ، القاهرة ١٩٦٢ ص ١١٨
35. Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Collect. A. Colin. Paris 1947. p. 5
36. Ibid : p. 170
37. Durkheim, Emile., *L'Éducation Morale* Paris 1925. p. 8.
38. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Press. Univers. 1955 p. 103
39. Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Collect. A. Colin. Paris 1949. p. 169.
40. Schmidt W., *The Origin and Growth of Religion., Facts and Theories*, Trans. By H. J. Rose, London 1931. p. 108.
41. Ibid : p. 104
42. Ibid : p. 105
43. Ibid ; p. 117
44. Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse*, Collect. A. Colin, Paris 1949. p. 186
45. Schmidt, W , *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. By H. J. Rose. London 1931. p. 115

46. Ibid : p. 116.

ملحق النصوص . . النص السابع عشر

47. Ibid : p. 117.

ملحق النصوص . . النص الثامن عشر

ملحق النصوص الأفرنجية

(1)

«Vivre pour autrui n'est pas seulement la loi du devoir, c'est aussi la loi du bonheur».

Comte Auguste, *Pensées Et Préceptes*, Recueillis Par
Georges Deherme, Paris. 1924. p. 223.

(2)

«Vivre pour autrui. Cette règle constitue un dualisme dont le premier élément (vivre) devient la base du second».

Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes*, Recueillis par
Georges Deherme, Paris 1924. p. 219.

(3)

« (Positif) signifie, à la fois, réel, utile, certain, Précis, organique, relatif, et même sympathique».

Comte, Auguste., *Pensées et Préceptes* Recueillis par
Georges Deherme. Paris 1924. p. 3.

(4)

« La Morale et les Mathématiques ont cela de commun que Pour exister à titre des sciences, elles doivent se fonder sur de purs concepts».

« L'expérience et l'histoire sont plus loin de représenter les lois de la morale que la nature ne l'est de réaliser exactement les idées mathématiques, cependant ces lois et ses idées sont des formes rationnelles également nécessaires, celles-ci pour être la règle des sens, celles-ci là pour diriger la vie et pour la juger».

Renouvier, Ch , *Science de la Morale*, Nouvelle Edition, Tome Premier F. Alcan. Paris 1908. p. V.

(5)

«Ici encore, il faut substituer à la considération abstraite de (l'homme) en général, l'analyse positive et précise de l'homme donné dans la réalité vivante d'une Société actuelle ou disparue».

Levy-Bruhl., Lucien., *Le Morale et la science des Mœurs* Dixième Edition. F. Alcan, Paris 1927. p. 85.

(5)

« Tes idées générales, mais surtout tes idées sociales, sont toutes entachées d'une idée radicalement fausse, celle de l'absolu. Il n'y a rien d'absolu dans ce monde, tout est relatif, plus tu y penses, plus tu en seras convaincu ».

Lettre à Valat 15 mai 1818.

Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive*, Edition commémorative, Paris 1942. p. 7.

(7)

« Elle est tellement indépendante des sujets particuliers en qui elle s'incarne, qu'elle les précède comme elle leur survit. Les individus meurent, les générations passent et sont remplacées par d'autres, mais cette force reste toujours actuelle, vivante et semblable à elle-même ».

« Elle anime les générations d'aujourd'hui, comme elle animait celles d'hier, comme elle animera celles de demain. A prendre le mot dans un sens très large, on pourrait dire qu'elle est le dieu qu'adore chaque culte totémique. Seulement, c'est un dieu impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde, diffus dans une multitude innombrable de choses ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan, Paris 1912. p. 269.

(8)

« Les Mélanésiens croient à l'existence d'une force absolument distincte et tout force matérielle, qui agit de toutes sortes de façons, soit pour le bien, soit pour le mal, et que l'homme à le plus grand avantage à mettre sous sa main et à dominer ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris 1912. p. 277.

(9)

« Si donc il est, à la fois, le symbol du dieu et de la société, n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un... Comment l'emblème du groupe aurait — il pu devenir la figure de cette quasi divinité, si le groupe et la divinité étaient deux réalités distinctes ? ».

« Le Dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être autre chose que le clan lui-même »:

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. Paris 1912 pp. 294-295.

(10)

« En définitive, la croyance à l'immortalité des âmes est la seule manière dont l'homme puisse alors s'expliquer à lui-même un fait qui ne peut pas ne pas frapper son attention, c'est la perpétuité de la vie du groupe. Les individus meurent, mais le clan survit.

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan. p.384.

(11)

« Mais, en raisonnant ainsi, nous substituons nos idées européennes à celles que le primitif se fait du monde et de la société. Pour l'Australien, les choses elles-mêmes, toutes les choses qui peuplent l'univers, font partie de la tribu: elles en sont des éléments constitutifs et, pour ainsi dire, des membres régulier, elles ont donc, tout comme les hommes, une place déterminée dans les cadres de la société : « Le sauvage de l'Australie du sud, dit M. Fison, considère l'univers, comme la grande tribu à l'une des divisions de la quelle il appartient, et toutes les choses, animées ou inanimées, qui sont rangées dans le même groupe que lui, sont des parties du corps dont il est lui-même membre.

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan p. 201.

(12)

« Au premier regard que les hommes jetèrent sur le monde, rien ne leur parut moins naturel que la nature. La Nature était pour eux la grande surprise, la grande terreur, c'était une merveille et un miracle permanent. Ce fut seulement plus tard, quand on découvrit leur constance, leur invariabilité leur retour régulier, que certains aspects de ce miracle furent appelés, naturels, en ce sens qu'ils étaient prévus, ordinaires, intelligibles... Or c'est ce vaste domaine ouvert aux sentiments de surprise et de crainte c'est cette merveille, ce miracle, c'est immense inconnu opposé à ce qui est connu ... qui donna la première impulsion à la pensée religieuse et au langage religieux ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, F. Alcan; Paris 1912 p. 104.

(13)

« Ce règne de la morale que nous commençons par subir passivement, que l'enfant reçoit du dehors par l'éducation, et qui s'impose à lui en vertu de leur autorité, nous pouvons en chercher la nature, les conditions proches et lointaines, la raison d'être. En un mot, nous pouvons en faire la science. »

« Supposons cette science achevée. Notre hétéronomie prend fin. Nous sommes les maîtres du monde morale. Il a cessé de nous être extérieur, puisqu'il est dès lors représenté en nous par un système d'idées claires et distinctes, dont nous apercevons tous les rapports. »

Darkheim, Emile., *L'Éducation Morale*, Paris. 1925. p. 133.

(14)

« La Morale théorique à laquelle il aboutissait et à laquelle il n'avait jamais songé à renoncer est une Métamoralité semi-sociologique, semi-métaphysique, fondée sur l'équation suivant : Société (conscience Collective) - Esprit - Bien Suprême. »

Gurvitch, Georges, *La Vocation actuelle de la Sociologie*, Press Univers. Paris 1950. p. 527.

(15)

« Nous avons vu que le pur statique, en morale, serait de l'infra-intellectuel et le pur dynamique du supra-intellectuel. L'un a été voulu par la nature, l'autre est un rapport du génie humain».

Bergson, Henri., *Les Deux sources de la Moral et de la Religion*, Press. Univers. Paris, 1955. pp. 62-63.

(16)

« On trouve dans la passé, on trouverait même aujourd'hui des sociétés humaines, qui n'ont ni science, ni art, ni philosophie. Mais il n'y a jamais eu de société sans religion».

Bergson, Henri, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, Press. Univers. Paris 1955. p. 105.

(17)

« For according to this, the central Australian in general, and the Arunta in Particular, are the latest, the most modern, or the six strata, or so into which the native culture of that continent is divided».

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans By H. J. Rose, London 1931. p. 116

(18)

«Now these oldest tribes have either no totemism at all to show, or only fragments of it, acquired at a later date, what we do find among them is the figure of the supreme Being, clear, definite, and quite independent of totemism».

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, trans. By. H. J. Rose, London. 1931. P. 117.

ملحق الأعلام

- أرسطو Aristotle ، ٢٩ ، ٣٥ ، ٣٨ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ١٥٠ ، ١٧٤ ، ٣٠٠ ،
 ٣٧٣ ، ٣٧٣ ، ٣٨٧ ، ٦١٩ ،
 أفلاطون Platon ، ٣٧ ، ٦٢ ، ١٧٤ ، ٢٧٥ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٧٣ ،
 ٣٨٤ ، ٢٨٥ ،
 أوبنهايمر (روبرت) Robert Oppenheimer ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ،
 إيفانز بریتشارد ([.] -) Evans-Pritchard, E.E. ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ ،
 ٢٥٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ —
 اینشتین Einstein ، ٢٦٣ ،
 بایه (البرت) Albert Bayet ، ٥٩٦ — ٦٠٦ ،
 برجسون (هنری) Henri Bergson ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ،
 ٢٢٦ ، ٣٩٥ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٢٠ ، ٤٧٥ ، ٦٦٢ — ٦٦٧ ،
 بریه (امیل) Emile Brehier ، ٣ ، ٢ ،
 بواس (فرانز) Franz Boas ، ٢٣ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٢٧٧ ،
 پوپر (کارل) Karl Popper ، ١٦٠ ، ٣٠٦ ، ٤٦٦ ، ٤٦٩ ، ٤٧٧ ،
 بوترو (امیل) Emile Boutroux ، ٥٦٤ ،
 بوجلیه Bouglé ، ٢١٣ ،
 تایلور (إدوارد بیرت) Edward B. Tylor ، ٢٣ ، ١٠٦ ،
 جرانیٹ (مارسیل) Marcel Granet ، ٢٠ ، ٢١٧ ،
 جنزبرج (موريس) Morris Ginsberg ، ١٥٢ ، ١٨٠ ،
 جینس (جمس) James Jeans ، ٣٩٦ ، ٣٩٨ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ،
 دورکایم (امیل) Emile Durkheim ، ٦٤ ، ١١١ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ،

، ۲۲۷ — ۲۲۷ ، ۲۲۶ ، ۲۲۵ ، ۱۸۳ — ۱۷۳ ، ۱۴۲ — ۱۳۰ ، ۱۲۹
— ۲۲۵ ، ۵۷۸ — ۵۸۷ ، ۵۵۰ ، ۵۴۸ ، ۴۴۸ — ۴۲۶ ، ۲۸۸ — ۲۴۵
۶۶۲ — ، ۶۵۷ ، ۶۴۷

، ۱۷۵ ، ۱۵۳ ، ۱۲۸ ، ۶۲ ، ۴۹ ، René Descartes (رینیہ) دیکارت
۶۱۹ ، ۳۸۸ ، ۳۰۹ ، ۳۰۱ ، ۳۰۰

• ۲۱۷ ، Radcliffe-Brown, A.R., (ا . ر .) راد کلیف براون
۲۶۴ ، ۲۵۳

۱۵۹ ، Radin رادین

۲۲۳ ، ۲۲۵ ، Ch. Renouvier (ش .) رینوفیه

، ۴۱۷ ، ۲۸۵ ، ۲۲۵ ، ۷۲ ، ۷۱ ، ۲۲ ، Herbert Spencer (هربرت) سبنسر
سوانتون Swanton ، ۱۳۴ ، ۱۳۵

، ۳۱۷ ، ۲۶۴ ، ۲۱۹ ، ۱۷۹ Pitrim Sorokin (پیتیریم) سورو کین
۳۹۹ ، ۳۱۸

۳۲۲ — ۳۲۴ ، ۲۲۰ ، ۲۱۸ Max Scheler (ماکس) شیلر

۱۰۸ ، ۱۰۷ ، ۲۳ ، Sir James Frazer (جیمس) فریزر

، ۱۷۶ ، ۱۵۵ ، ۵۱ ، ۵۰ ، ۴۱ ، Immanuel Kant کانط ایمانوئل

، ۴۰۲ — ۴۰۰ ، ۳۷۷ ، ۳۷۳ ، ۳۰۹ ، ۳۰۵ ، ۳۰۴ ، ۲۶۰ ، ۲۲۶ ، ۲۲۵
۶۶۲ — ۵۶۰ ، ۵۷۸ ، ۵۷۷ ، ۵۶۸ — ۵۶۶ ، ۴۸۲ ، ۴۸۱

، ۵۲ ، ۵۱ ، ۴۹ ، ۲۲ ، ۲۱ ، ۲۰ Auguste Comte (اوجست) کونت

، ۵۴۴ ، ۳۱۶ ، ۲۲۷ ، ۱۵۹ — ۱۵۳ ، ۱۵۲ ، ۱۵۱ ، ۱۵۰ ، ۷۳ — ۵۳
۶۲۱

لایبنز Leibniz ، ۱۸ ، ۳۸۹

لیفی بریل (لوسیان) Lucien Lévy-Bruhl ، ۲۰ ، ۲۲ ، ۶۲ ، ۸۵ —
 ، ۱۰۰ ، ۱۰۵ ، ۱۳۲ ، ۱۶۰ ، ۱۶۱ ، ۱۶۲ ، ۱۶۴ ، ۱۶۵ ، ۱۶۶ ، ۱۶۹ ،
 ۲۲۲ ، ۵۸۷ — ۵۹۶

مالینوفسکی Malinowski ، ۲۷۱

ماکیفر (روبرت موریسون) Robert Morrison Mc Iver ، ۲۷۵ ، ۲۷۶
 مارکس (کارل) Karl Marx ، ۲۱۸ ، ۳۱۹ ، ۳۲۰ — ۳۲۵ ، ۳۴۰ ،
 ۳۷۱

مانهایم (کارل) Karl Mannheim ، ۲۱۸ ، ۲۲۰ ، ۲۰۷ ، ۳۰۹ ، ۳۱۰ ،
 ۳۲۲ — ۳۵۵ ، ۳۷۱ ، ۴۵۶ ، ۴۵۷ — ۴۸۲ ،
 موسی (مارسیل) Marcel Mauss ، ۲۳ ، ۴۵ ، ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۰۷
 ۱۰۸ — ۱۱۹ ، ۱۲۷ ، ۱۳۰ ، ۱۳۱ ، ۱۴۰ ، ۱۴۱ ، ۱۴۲ ، ۱۶۸ —
 ۱۷۳ ، ۳۹۶

میل (جون ستيوارت) John Stuart Mill ، ۲۲ ، ۷۲ ، ۴۷۱ ، ۴۷۲
 هالیفاکس (موریس) Morris Halbwachs ، ۲۳۰ ، ۲۳۱ ، ۲۳۲ ،
 ۲۵۱ ، ۲۵۲

هوبهاوس Hobhouse ، ۲۲ ، ۷۰ ، ۷۳

هوفدنج Hoffding ، ۲۲ ، ۷۰ ، ۷۳

هیگل (ج . و . ف) G.W.F. Hegel ، ۳۲ ، ۳۳ ، ۶۶ ، ۲۲۳ ، ۲۲۴ ،
 ۲۷۴ ، ۲۷۵ — ۳۸۰

هیوم (دافید) David Hume ، ۲۸۵ ، ۳۰۱ ، ۳۰۲ ، ۳۰۴ ، ۳۶۵

ملحق المراجع الأفرنجية

المراجع الفرنسية :

1. Aron, Raymond., *La Sociologie Allemande Contemporaine*, Félix Alcan Paris. 1938.
2. Bastide, Roger., *Eléments de sociologie Religieuse*, Collection Armand Colin, Paris. 1947.
3. Bayer, Albert., *La Science des Faits Moraux*, Paris 1925. Librairie Félix Alcan.
4. Bayer, Raymond , *Epistémologie Et Logique*, Depuis Kant Jusqu'à nos jours, Paris 1954. Presses Universitaires de France.
5. Bergson, Henri , *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* Paris. Presses Universitaires De France, 1955.
6. Bergson, Henri., *Essai Sur Les Données Immédiates De la Conscience*, Félix Alcan, Neuvième Edition, Paris. 1911.
7. Bernard, Claude., *Introduction à l'étude de la médecine Expérimentale*, Paris. 1946.
8. Blondel, Ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, Paris 1952. Collection Armand Colin.
9. Blondel, Charles., *La Mentalité Primitive*, Librairie Stock, Paris. 1926.
10. Boutroux, Emile., *Science Et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Flammarion. Paris. 1947.
11. Boutroux Emile., *Etudes d'Histoire de la Philosophie*, Félix Alcan, Paris 1925.

12. Bréhier, Emile., *l'Histoire de la Philosophie*, Vol : II
Paris 1932.
13. Brunschvicg, Léon., *Le Progrès de la Conscience*, Paris
1958. Tome Second, Deuxième Edition.
14. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive*, Tome
Premier 5 e Edition. Paris. 1907.
15. " " ; *Système de Philosophie Positive*, Edition
Commemorative. Paris 1942.
16. " " ; *Cours de Philosophie Positive*, Tome Quatrième
Paris 1908.
17. " " ; *Discours sur l'Esprit Positif*, Société Positi-
viste Internationale, Paris 1928.
18. " " ; *Cours de Philosophie Positive*, Tome Troi-
sième. Paris 1908.
19. " " ; *Pensées et Préceptes*, Paris, 1924. Recueillis
par Georges deherme.
20. " " ; *Principes de Philosophie Positive*, Paris.
1868.
21. " " ; *Philosophie Positive, Résumé par Emile
Rigolage*, Ernest Flammarion.
22. Crésnon, André., *Auguste Comte*. Paris 1947. Presses Uni-
versitaires de France.
23. " " ; *Les Système Philosophique*, Paris 1951 Collec-
tion Armand Colin.

24. Grésson André., *Bergson*, Paris 1958. Presses Universitaires de France.
25. » » ; *Le Problème Moral et les Philosophes*, Collection Armand Colin. Paris 1947.
26. Cuviller, A, *Introduction à la Sociologie*, Paris. 1949. Collection Armand Colin.
27. Davale Simone., *La Philosophie Générale*, Presses Universitaires de France, Paris 1952.
28. Davy, Georges., *Emile Durkheim*, Paris. 1927 Collection Louis — Michand.
29. Deleuze, G., *Instincts & Institutions*, Paris 1958. Classiques Hachette.
30. Durkheim, Emile., *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris. 1912.
31. » » : *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Huitième Edition. Paris. 1927.
32. » » ; *L'Éducation Morale*, Paris 1925.
33. » » ; *De Quelques Formes Primitives de Classification*, L'année Sociologique, Vol: VI pp.1-72.
34. » » ; *De la Définition des Phénomènes Religieux*, L'année Sociologique, Vol : II.

35. Espinas, Alfred., *Des Sociétés Animales*, Paris 1935.
Quatrième Edition, Félix Alcan.
36. Guillaume, Paul., *Les Psychologies de la Forme*, Paris 1948.
37. Gurvitch, Georges., *La Sociologie au XXe Siècle*, Paris 1947.
38. » » ; *Morale Théorique et Science des Mœurs*,
Presses Universitaires de France, Paris 1948
39. » » ; *Essai de Sociologie*, Annales Sociologique,
Fasc. 4
40. Halbwachs, Maurice., *Les Cadres Sociaux De la Mémoire*,
Nouvelle Edition, Paris. 1935.
41. » » : *Les Origines du Sentiment Religieux d'après
Durkheim*, Paris 1925. Librairie Stock.
42. Hamelin O., *Essai sur Les Eléments Principaux de la
Représentation*, Presses Universitaires
de France, Paris 1952
43. » » ; *Les Systèmes d'Aristote*. Deuxième Edition
Revue Félix Alcan Paris 1931.
44. Höfding, Harold., *Histoire de la Philosophie Moderne*,
Tome Second, Paris 1924, Félix Alcan.
45. Janet, Paul & Gabriel Séailles., *Histoire de la Philosophie*,
Les Problèmes et les Ecoles, Paris 1928. Quatrième Edition

46. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure*, Presses Universitaires de France. Paris. 1950.
47. Lalaude, André., *Lectures sur la Philosophie des Sciences*, Neuvième Edition, Paris. 1920.
48. Lalaude André., *Vocabulaire Technique Et critique De la Philosophie*, Sixième Edition Revue Et Augmentée, Presses Universitaires De France. Paris. 1951.
49. Lalaud, André., *La Raison & Normes*, Librairie Hachette. Paris 1948.
50. Léenhardt, Maurice., *Les Carnets du Lucien Lévy-Bruhl*, Paris 1949. Presses Universitaires de France.
51. Le Senne, René., *Traité de Morale Générale*, Presses Universitaires de France, Paris 1949.
52. Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Neuvième Edition Paris, 1928.
53. » » : *L'âme Primitive*, Paris 1927. Deuxième Edition.
54. » » : *La Philosophie D'Auguste Comte*, Quatrième Edition Paris. 1921.
55. » » : *L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs*, Paris 1938.
56. » » : *La Morale et la Science de Mœurs*, Dixième Edition, Félix Alcan, Paris 1927.

57. Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950.
58. » » : *Esquisse D'Une Theorie Générale, de la Magie*, L'année Sociologique, Vol : VII 1905-1903.
59. » » : *Qu'est-ce que La Matière*, Presses Universitaires de France Paris 1945.
60. Mauss et Hubert., *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris 1929.
61. Poincaré, Henri., *La Science et l'Hypothèse*, Flammarion Paris 1903.
62. Mout, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences*, Paris 1929.
63. Renouvier, ch., *Science de La Morale*, Paris. 1908. Tome Premier, Félix Alcan.
64. Royer, Raymond., *Philosophie de la Valeur*, Paris 1952 Collection Armand Colin.

المجلات العالمية الفرنسية :

65. *L'année Sociologique*.
66. *L'annales Sociologiques*.

المراجع الإنجليزية :

67. Albererthy, Georges and Thomas Langford., *Philosophy of Religion*, Macmillan, New York. 1962.
68. Alston, William., *Are Positivists Metaphysicians? The Philosophical Review*, A Quarterly Journal, January 1954, p. 43,

69. Alston William., *Readings in Twentieth Century Philosophy*, The Free Press of Glencoe, New York 1963.
70. Barber, Bernard., *The Sociology of Science*, The Free Press. of Glencoe New York 1962.
71. Benedict, Ruth., *Patterns of Culture*, Fourth Impression Routledge & Kegan Paul, London 1949.
72. Boas, Franz., *The Mind of Primitive man*, The Macmillan company, New York 1911.
73. Bogardus, Emory., *Sociology*, Macmillan, Third Edition New York 1949.
74. Bourdieu, Pierre., *The Attitude of the Algerian Peasant toward Time*, Article from, *Mediterranean Countrymen*, Mouton 1968.
75. Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, London 1944.
76. Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Clarendon Press Oxford. London 1946.
77. Creighton, James, Edwin., *An Introductory Logic*, Macmillan, New York 1949.
78. Danziger, K., *Ideology and Utopia in South Africa; A Methodological contribution to the Sociology of Knowledge*, *The British Journal of Sociology*, March 1963, p. 59
79. Drennen, D.A., *A Modern Introduction to Metaphysics*, The Free Press of Glencoe, New York 1962,

80. Durkheim, Émile, *Sociology and Philosophy*, Trans. By P. F. Pocock, London. 1958.
81. Durkheim, Émile., *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. By Joseph Ward Swain, London 1957. Fourth Impression.
82. Ehrlich Howard., *Some Observations on the Neglect of The Sociology of Science*. Philosophy of Science, Vol : 29 No. 4 October 1962. p. 569.
83. Evans-Pritchard, E.E., *Social Anthropology*, Cohen & West, London. 1951.
84. " " : *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford. 1950.
85. Ginsberg, Morris, *Studies in sociology*, London 1982.
86. " " : *The Psychology of Society*, Seventh Edition, London. 1949.
87. " " : *Sociology*, Oxford University Press, London, New York Toronto 1949.
88. Goldstein, J., *The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology*, *Philosophy of Science*, Volume 24, Number 2, April, 1957. p. 156.
89. Gurwitsch, Georges., *The Twentieth Century Sociology*. The Philosophy Library, New York 1945.
90. Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, Trans. By J.B. Baillie, Revised Edition, London New York. 1931.
90. Hobhouse, L. T., *Contemporary British Philosophy*, New York 1925.

62. Hobhouse, L.T. *Memorial Lectures*, London. 1948.
93. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Vol. I Every-
man's Library. London 1939.
94. Hayek, F.A. Von., *Scientism and the study of Society*,
Economica, Vol. X, 1943.
95. Issa Ali., A., *Applied Sociology*, Bulletin of the Faculty
of Arts, Alexandria University (Alexandria University
Prds., Vol. : VIII Dec. 1954).
96. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York 1945.
97. Johnson, Harry., *Sociology, A Systematic Introduction*,
New York 1960.
98. Linton, Ralph and Harry Hoijer., *An Introduction to*
Anthropology, Macmillan, Second Edition. New York 1959.
99. Lowie, Robert., *The History of Ethnological Theory*,
London. 1938.
100. " " : *The Primitive Religion*, Routledge, London.
1936.
101. Mair, Lucy, *The Language of the Social Sciences*, *The*
British Journal of Sociology March. 1963. p. 20.
102. Mannheim, Karl, *Essays On Sociology of Knowledge*,
Trans. By Paul Kecskemeti, Routledge &
Kegan Paul, London. 1952.
103. " " : *Essays On Sociology and Social Psychology*,
Trans. by Paul Kecskemeti, London 1953.

104. Mannheim Karl , *Ideology and Utopia*, Trans. by Kegan Paul, Louis Wirth and Edward Shils, Second Impression, London. 1940.
105. » » : *Man and Society In an age of Reconstruction*, Trans. From German By Edward Shils, Kegan Paul, London. 1942.
106. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure*, Revised and enlarged Edition, The Free Press of Glencoe, The Fifth Printing, New York. 1962.
107. » » : *The Sociology of Knowledge*, The Twentieth century Sociology, New York 1945.
108. Nadel, S. F., *Foundations of Social Anthropology*, London 1953.
109. Nelson Everett., *The Relation of Logic to Metaphysics*, the Philosophical Review, An International Journal, January 1949.
110. Peristiany, J. G., *The Social Institutions of The Kipsigis*, Routledge, London. 1939.
111. Popper, K.R., *The Open Society and its Enemies*, Routledge, London 1945 Vol I, II.
112. » » : *The Poverty of Historicism*, Routledge, Kegan, Paul London 1957.
113. Radcliffe-Brown, A.R , *Andaman Islanders*, Free Press. 1948.

114. Radcliff-Brown., A.R., *Methods in Social Anthropology*,
Selected by Srinivas. The University of Chi-
cago, Chicago. 1958.
115. » » : *Structure and Function in Primitive
Society*, Cohen & West, Second Impression
London. 1956.
116. » » : *Social Structure*, Studies Presented to
Radcliffe —Brown, Preface by M. Fortes
Oxford, 1944.
117. Radin, Paul., *Primitive Man as Philosopher*, New York
and London 1927.
118. Rivers, W. H. R., *Social Organization*, Kegan Paul,
London 1924.
119. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Fourth
Edition, Philosophical Library, New York. 1942.
120. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts
and Theories*, Trans. by H. J. Rosa. London. 1931.
121. Smith Norman Kemp., *The Philosophy of David Hume*,
Macmillan, London. 1949.
122. Sorokim, Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*,
New York, London 1928.
123. » » : *Society Culture, and Personality*, Their
Structur and dynamics, Harper & Brothers
Publishers New York & London 1947.

124. Spencer, Herbert., *The Principle of Psychology*, Third Edition, Vol. I London. 1881.
125. » » : *First Principle*, London 1890. First Edition, William and Norgate.
126. » » : *The Study of Sociology*. London 1872.
127. » » : *The Data of Ethics*, London 1890.
128. » » : *The Principles of Sociology*, Third edition Vol. I. London 1885.
129. Sprott, W. J. H. *Sociology*, Second Edition London 1956.
130. Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge*, Second Imression, Kegan Paul, London 1960.
131. Strawson, P. F., *Social Morality and Individual Ideal Philosophy*, *The Journal of the Royal Institute of Philosophy* Vol. XXX VI No. 129 January 1961.
132. Timasheff, Nicholas., *Sociological Theory, Its Nature and Growth*, New York 1955. Fordham University.
133. Von Bertalanffy, L., *An Essay on the Relativity of Categories*, *Philosophy of Science*, Vol. 32 No. 4 October, 1955. p 249.
134. Webb, Clement., *A History of Philosophy*, London, New York Toronto 1949. Oxford University Press.
135. Wein, Heremann., *Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany*, *Philosophy of Science*, Vol. 24 No. 1, January, 1957.

المجلات العلمية الانجليزية :

136 «*The Philosophy*»

The Journal of the Royal Institute of Philosophy

Edited by H. B. Acton.

137. «*The Philosophical Review*»

A Quarterly Journal, Cornell University Press.

138. «*The Philosophy of Science*»

139. «*The British Journal of Sociology*»

الراجع العربية

١ — ابن سينا ، الشيخ الرئيس ، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين
ابن علي .

والشفاء — باب المقولات ، تحقيق الاب قناتى ومحمود محمد
الخصيري للقاهرة : ١٩٥٩ .

٢ — الدكتور السيد بدوى .

و أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الاخلاق ، — فصلة من مجلة
كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ .

٣ — ايضاً بريتشارد .

والانثروبولوجيا الاجتماعية ، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد —
الاسكندرية ١٩٥٨ .

٤ — دور كايم ، اميل .

والآرية الاخلاقية ، ترجمة الدكتور محمد السيد بدوى — إدارة
الثقافة ، النجالة — القاهرة ١٩٥٣ .

٥ — دكتور علي سامي النشار .

و المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر ، الطبعة
الاولى ١٣٧٥ ١٩٥٥ م .

٦ — لوسيان ليفي بريل .

والاخلاق وعلم المادات الخلقية ، ترجمة الدكتور محمود

قاسم القاهرة ١٩٥٢ .

وفلسفة أوجست كونت ، ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى والدكتور

محمد قاسم — القاهرة ١٩٥٢ .

٧ — لوك لوفافر .

« سارتر والفلسفة » ، ترجمة حنا دميان — بيروت ١٩٥٤ .

٨ — دكتور محمد ثابت القندى .

« التطبيقات الاجتماعية » ، الاسكندرية ١٩٤٩ .

« الفلسفة الدينية عند الغزالي » ، مؤتمر الغزالي بدمشق ١٩٦٢ .

« الفلكلور في ضوء علم الاجتماع محاولة في المناهج » .

مجلة كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ١٩٥٢ — ١٩٥٣ .

« الله والعالم » ، الصلة بينها عند ابن سينا ، وبصيص الوفاة والاسلام

فيها ، المهرجان الالفى لذكرى ابن سينا المنعقد في بغداد من ٢٠ إلى

٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ — الكتات الذهى — مطبعة مصر — القاهرة

١٩٥٢ .

٩ — دكتور محمد عاطف غيث .

« علم الاجتماع » ، الاسكندرية ١٩٦٣ .

١٠ — دكتور قبارى محمد اسماعيل .

« علم الاجتماع والفلسفة » ، الجزء الاول « المنطق » .

الجزء الثانى « نظرية المعرفة » ، والجزء الثالث « الإخلاق والدين » .

« الأثر وولوجيا إلى وظيفة » دار الكاتيب العربى ١٩٦٨

١١ — نيقوماخوس الجاراسيني .

« كتاب المدخل إلى علم العدد ، بيروت — المطبعة الكاثوليكية
ترجمة ثابت بن قرة — عن بشره الأب ولهم كوتش اليسوعي .

١٢ — هوسرل (ادموند) .

« تأملات ديكارتية ، المدخل إلى الفينومينولوجيا ترجمة « تيسير
شيخ الأرض ، — بيروت ١٩٥٨ .

١٣ — يوسف كرم .

« الطبيعية وما بعد الطبيعة ، دار المعارف بمصر — ١٩٥٩ .

المحتويات

تصديق

الباب الأول

المنطق

١٥	موقف علم الاجتماع بعد المنطق الموزي
	الفصل الأول
٢٩	المنطق وتعاريفه
	الفصل الثاني
٤٩	مشكلة مناهج الفكر
	الفصل الثالث
٨٥	مشكلة قرائن الفكر
	الفصل الرابع
١٠٣	التصورات والقضايا والأحكام
	الفصل الخامس
١٢٧	المنطق في ضوء علم الاجتماع
	الفصل السادس
١٤٩	مناقشة وتكوين وجهة النظر الاجتماعية في مسائل المنطق
١٩٣	ملحق نصوص الباب الأول

صفحة

الباب الثاني

نظرية المعرفة ٢٠٩

٢٠٩	الفصل الاول
٢١١	مقدمة عامة ومدخل
٢٤٥	الفصل الثاني
٢٤٥	علم الاجتماع وأصل المقولات
٢٩٩	الفصل الثالث
٢٩٩	سوسيولوجية المعرفة
٣٧١	الفصل الرابع
٣٧١	مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في ميدان المعرفة والمقولات
٥٠٥	ملحق بخصوص الباب الثاني

الباب الثالث

الأخلاق والدين ٥٣٩

٥٣٩	الفصل الاول
٥٤١	مقدمة عامة ومدخل

صفحة

	• • • • • • • • • •	الفصل الثاني
٥٦٣	• • • • • • • • • •	المشكلة الأخلاقية
	• • • • • • • • • •	الفصل الثالث
٦١٩	• • • • • • • • • •	المشكلة الدينية
	• • • • • • • • • •	الفصل الرابع
٦٥٧	• • • • • • • • • •	مناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في ميدان الأخلاق والدين
٦٨٧	• • • • • • • • • •	ملحق بخصوص الباب الثالث
٦٩٩	• • • • • • • • • •	ملحق الأعلام
٧٠٣	• • • • • • • • • •	ملحق المراجع الأفرنجية
٧١٩	• • • • • • • • • •	المحتويات

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٥٦٩ / ٧١
لم يحمده الله ، طبع هذا الكتاب في
شركة الإسكندرية للطباعة والنشر
١ شارع فتوة بجوار سيدي عبد الرزاق
الجبلون ٣٥٨٤١

